



Incommensurabiliteit en Organisatie

De reconstructie van een academische patstelling

JUUP ESSERS

Incommensurabiliteit en Organisatie

Incommensurabiliteit en organisatie

DE RECONSTRUCTIE VAN EEN ACADEMISCHE PATSTELLING

Incommensurability and organization

THE RECONSTRUCTION OF AN ACADEMIC STALEMATE

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Erasmus Universiteit Rotterdam
op gezag van de Rector magnificus
Prof.dr. S.W.J. Lamberts
en volgens besluit van het College voor Promoties.

De openbare verdediging zal plaatsvinden op
donderdag 8 februari 2007 om 16.00 uur

door

Jozef Paulus Johannes Maria Essers

Geboren te Helmond

Promotiecommissie:

Promotoren: Prof.dr. S. Magala

Overige Leden: Prof.dr. L. Karsten
Prof.dr. J.F.D.B. Wempe
Dr. Ph. Van Engeldorp Gastelaars

Erasmus Research Institute of Management (ERIM)
RSM Erasmus University / Erasmus School of Economics
Erasmus University Rotterdam

Internet: <http://www.erim.eur.nl>

ISBN-10: 90 – 5892 – 133 – 6

ISBN-13: 978 – 90 – 5892 – 133 – 8

Omslag:

René Magritte, *La lunette d'approche* (1963)

© 2006, Juup Essers

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means electronic or mechanical, including photocopying, recording, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the author.

Voor mijn gezin
Incipit vita nuova.

"[...] method, like organization, is the salvation of puny men, the compensatory device for individual foibles, the gadget which allows mediocrity to transcend its limitations."
(Wolin, S. (2004 [1960]), *Politics and Vision*, p.343)

"Jetzt, nachdem alle Wege (wie man sich überredet) vergeblich versucht sind, herrscht Überdruß und gänzlicher Indifferentismus, die Mutter der Chaos und der Nacht, in den Wissenschaften, aber doch zugleich der Ursprung, wenigstens das Vorspiel einer nahen Umschaffung und Aufklärung derselben, wenn sie durch übel angebrachten Fleiß dunkel, verwirrt und unbrauchbar geworden."
(Kant, I. (1781), *Kritik der reinen Vernunft*, A10)

INHOUD

1	INLEIDING.....	1
1.1	HET INCOMMENSURABILITEITSDEBAT IN DE ORGANISATIEKUNDE	1
1.2	INCOMMENSURABILITEIT ALS ORGANISATIEPROBLEEM.....	4
1.3	METHODE.....	12
1.3.1	<i>Het partijdigheidsprobleem</i>	12
1.3.2	<i>Rationele reconstructie</i>	13
	DEEL I ORGANISATIES VAN KENNIS.....	19
2	INCOMMENSURABILITEIT EN HET PROBLEEM VAN HET CRITERIUM.....	21
2.1	INLEIDING	21
2.2	DE PROBLEEMGESTUURDE DYNAMIEK VAN WETENSCHAP	22
2.3	DE HISTORISCHE WORTELS VAN HET INCOMMENSURABILITEITSBEGRIIP	29
2.4	HET PROBLEEM VAN HET CRITERIUM.....	33
2.5	INCOMPARABILITEIT, INCOMPATIBILITEIT, ‘MATELOOSHEID’?	36
2.6	CONCLUSIE.....	41
3	SEMANTISCHE INCOMMENSURABILITEIT	43
3.1	INLEIDING	43
3.2	KUHNS EVOLUTIONAIR KANTIANISME	44
3.3	LEXICALE STRUCTUREN EN LOCALE INCOMMENSURABILITEIT	47
3.4	BETEKENIS EN VERWIJZING	51
3.5	INTERPARADIGMATISCHE VERTALING, INTERPRETATIE EN (NON-)DIALOOG	56
3.6	CONCLUSIE.....	61
4	AXIOLOGISCHE INCOMMENSURABILITEIT	63
4.1	INLEIDING	63
4.2	THEORIEKEUZE EN KUHN-VERLIES.....	65
4.3	DE INCOMMENSURABILITEIT VAN WAARDEN	67
4.4	INCOMMENSURABILITEIT EN INSTRUMENTELE RATIONALITEIT.....	73
4.5	INCOMMENSURABILITEIT EN COMMUNICATIEVE SYMMETRIE	75
4.6	INCOMMENSURABILITEIT ALS PRODUCT VAN DE REDE.....	80
4.7	WAARDEN, RATIONALITEIT EN TAAL.....	88
4.8	CONCLUSIE.....	94
	DEEL II KENNIS VAN ORGANISATIES	99
5	APORIE EN FRUSTRATIE; DE RECONSTRUCTIE VAN EEN DEBAT.....	101
5.1	INLEIDING	101
5.2	DE IDENTIFICATIE VAN PARADIGMA’S.....	102

5.2.1	<i>Tuinieren in de organisatiekunde</i>	102
5.2.2	<i>Wel of niet incommensurabel?</i>	108
5.3	EEN DEBAT TUSSEN DOVEN	111
5.3.1	<i>Het integrationisme</i>	112
5.3.2	<i>Het pluralisme</i>	115
5.3.3	<i>Het isolationisme</i>	121
5.4	DE ZELFREPRODUCTIE VAN INCOMMENSURABILITEIT	124
5.4.1	<i>Een metatheoretische patstelling</i>	124
5.4.2	<i>De beredeneerde onbeslistheid van de rede</i>	127
5.5	CONCLUSIE	130
6	DE ORGANISATIE VAN INTERPARADIGMATISCHE TOLERANTIE	133
6.1	INLEIDING	133
6.2	MULTIPARADIGMATISCH ONDERZOEK	135
6.3	WHO'S AFRAID OF INCOMMENSURABILITY?	141
6.4	HET MANAGEMENT VAN VERSCHIL	147
6.5	VERZUILING EN PACIFICATIE IN DE ORGANISATIEKUNDE	153
6.6	CONCLUSIE	158
7	GRENZEN VAN ORGANISEERBAARHEID	161
7.1	INLEIDING	161
7.2	TRANSCENDENTALE ORGANISATIEANALYSE	164
7.2.1	<i>Reed's organisatieparadox</i>	167
7.2.2	<i>Het bot dat in de keel blijft steken</i>	171
7.3	EEN ORGANISATIEKUNDIGE GRENSVERKENNING	177
7.3.1	<i>De nulgraad van organisatie</i>	178
7.3.2	<i>Incommensurabiliteit als symptoom van organisatie</i>	180
7.4	IDEOLOGIE EN ORGANISATIE	186
7.4.1	<i>De onbewuste wet van het subject</i>	188
7.4.2	<i>'Society doesn't exist'</i>	189
7.5	WANNEER OP TE HOUDEN MET ORGANISEREN	193
	BIBLIOGRAFIE	195
	REGISTER	203
	SAMENVATTING	207
	SUMMARY IN ENGLISH	217
	PART 1: ORGANIZATIONS OF KNOWLEDGE	218
	PART 2: KNOWLEDGE OF ORGANIZATIONS	223
	CURRICULUM VITAE	231

HOOFDSTUK 1

INLEIDING

1.1 Het incommensurabiliteitsdebat in de organisatiekunde

Deze studie is gewijd aan de analyse van het theoretische belang en de praktische betekenis van het incommensurabiliteitsvraagstuk voor de organisatiekunde. In dit wetenschapsgebied is sinds 1985 met afwisselende intensiteit een debat gevoerd, dat zich voornamelijk heeft toegespitst op de vraag, of organisatiekundige paradigma's nu wel of niet incommensurabel zijn. De acceptatie of verwerping van incommensurabiliteit als kenmerk van de verhouding tussen deze paradigma's is daarbij steeds het punt geweest, waarover betrokkenen het ieder vanuit hun eigen paradigmatische uitgangspositie fundamenteel oneens zijn geweest. De discussie is overigens niet alleen beperkt gebleven tot de vraag, of organisatiekundige paradigma's inderdaad incommensurabel zijn, maar heeft ook steeds de *betekenis* van het begrip incommensurabiliteit zelf tot onderwerp gehad. Voorts is ook het *belang* van onreducereerbare paradigmatische diversiteit in de organisatiekunde voortdurend onderwerp van geschil geweest. In het steeds weer als een veenbrand oplaaiende debat zijn kortom drie vragen aan de orde: Wat is incommensurabiliteit? Zijn organisatiekundige paradigma's incommensurabel? En, hoe ernstig moet het probleem van paradigmatische diversiteit c.q. incommensurabiliteit voor de status, de ontwikkeling en de praktijk van de organisatiekunde als wetenschap worden genomen?

In de wetenschapstheorie is het begrip incommensurabiliteit begin jaren zestig gelijktijdig geïntroduceerd door Thomas Kuhn en Paul Feyerabend.¹ In algemene zin verwijst het bij hen naar het ontbreken van gemeenschappelijke, dat wil zeggen paradigmaonafhankelijke, objectieve of onpartijdige maatstaven of criteria voor de evaluatie van de cognitieve en praktische merites van rivaliserende paradigma's. Hoewel Kuhn en Feyerabend niet precies dezelfde invulling aan het begrip geven, brengen zij met dit begrip primair tegen een naïef empiristische wetenschapsopvatting in, dat het principieel onmogelijk is om middels een beroep op objectieve waarnemingen ondubbelzinnig en definitief te beslissen welke van twee strijdige theorieën het beste strookt met de werkelijkheid. Er bestaat volgens beiden geen theorie- of paradigmaonafhankelijke waarnemingstaal, waarin onze empirische gewaarwordingen objectief en onpartijdig kunnen worden uitgedrukt en waarmee een paradigmaonafhankelijke toegang tot 'de feiten' wordt gewaarborgd. Wat waar is dan wel, of iets waar is, wordt daarmee afhankelijk van ons conceptueel schema, van de begripsmatige structuur van de taal waarin kennis wordt uitgedrukt.² Op het niveau van de waarneming en de taal, en volgens Kuhn ook op het niveau van algemene concepties van wetenschap, ontbreekt zodoende een objectieve basis voor theoriekeuze.

De notie van incommensurabiliteit, zoals Kuhn en Feyerabend die hebben uitgewerkt en verdedigd, is wijd en zijd opgevat als grondslag voor een vergaand wetenschappelijk relativisme, waarbinnen nog nauwelijks plaats is voor een distinctief criterium van wetenschappelijke rationaliteit op grond waarvan 'goede' en 'slechte' wetenschap van elkaar

¹ Kuhn (1962, 1970²); Feyerabend (1962). In de tekst zal ik Kuhns werk hierna kortweg aanduiden als *Structure*. Bronverwijzingen hebben betrekking op de tweede druk die ook voorzien is van een nawoord, waarin Kuhn ingaat op de belangrijkste kritiek die sinds 1962 naar aanleiding van de eerste druk was losgebarsten. In deze reactie zet hij zich overigens expliciet af tegen opvattingen die Feyerabend onder de vlag van hetzelfde begrip dacht te kunnen presenteren.

² Davidson (1984: 189)

kunnen worden onderscheiden. Vanwege de verschillende conceptuele structuren van paradigma's wordt incommensurabiliteit bovendien vaak geassocieerd met een zeker onvermogen tot succesvolle communicatie of wederzijds begrip tussen andersdenkenden. Discussie tussen participanten aan weerszijden van een paradigmatkloof heeft daardoor vaak het karakter van een debat tussen doven. Wie het debat in de organisatiekunde overziet ontkomt nauwelijks aan dit beeld. Daarbij lijkt men overigens niet steeds de beste bedoelingen met zijn intellectuele opponenten te hebben en valt tevens een zekere ideologische spanning tussen de verschillende posities te bespeuren. Zo krijgt het debat soms iets van een moddergevecht, waarin men het zich middels een tamelijk heftige retoriek veroorlooft paradigmatische tegenstrevers nogal wat in de schoenen te schuiven. Naast onbegrip lijkt het debat daardoor soms bepaald te worden door doelbewuste vertekening van de opvattingen van tegenstanders. Verdedigers van incommensurabiliteit onder organisatiekundigen, zoals Burrell en Morgan en Jackson en Carter,³ worden er openlijk van beticht een soort intellectuele 'apartheidspolitiek' of een theoretisch 'anarchisme' te bepleiten. Op hun beurt beschuldigen zij de 'gevestigde orde' in de organisatiekunde, in het debat vooral vertegenwoordigd door Donaldson,⁴ weer van een repressieve machtspolitiek en een 'totalitair sciëntisme', waarvan de gemeenschap van organisatiekundigen moet worden verlost, als betrof het de bevrijdingsstrijd van een armzalig en onderdrukt volk tegen een wrede, zichzelf over hun ruggen verrijkende dictator. Maar ook subtielere argumentatiestrategieën, waarbij het begrip incommensurabiliteit even veelkleurig is geïnterpreteerd als er standpunten in het debat te verdedigen zijn, zijn niet onbenut gelaten. Partijen in het debat lijken daarbij soms vooral te kiezen voor een bepaalde interpretatie van het begrip, omdat die het meeste uitzicht biedt op handhaving van reeds ingenomen organisatiekundige stellingnames. Kwalificaties van het begrip en implicaties die eraan verbonden worden, hebben dan vooral de functie van een reddingsoperatie van de eigen organisatiekundige wetenschapsopvatting. Zelfs Kuhn moet het dan met enige regelmaat ontgelden.

Saaï is het debat hierdoor nooit geweest. Wel is het door de afwisseling van serieuze analyses met de nodige retorische schijnbewegingen bijzonder lastig om een enigszins afstandelijk en onpartijdig oordeel over de ingenomen posities uit te spreken. Een extra complicatie daarbij is, dat het debat op een merkwaardige manier op zichzelf betrokken is. Aangezien incommensurabiliteit, hoe men hier inhoudelijk ook tegenover staat, de onderlinge verhouding tussen paradigma's betreft en het oordeel over incommensurabiliteit mede afhankelijk is van kennistheoretische achtergrondovertuigingen binnen die paradigma's, gaan de standpunten in het debat in feite over de wederzijdse relatie tussen deze standpunten zelf. Via de geboden analyses van het incommensurabiliteitsbegrip spreken de betrokken paradigma's zich in het debat in wezen uit over hun eigen onderlinge positie, over hun beeld van elkaar en van zichzelf, waardoor het debat in feite als een opmerkelijk verlengstuk van de oorspronkelijke paradigmadiscussie in dit vakgebied moet worden beschouwd. Paradigma's verhouden zich hierin, zoals Kuhn in *Structure* al vermoedde, fundamenteel partijdig tot elkaar, zodat:

³ Burrell en Morgan (1979); Jackson en Carter (1991)

⁴ Donaldson (1985, 1988)

“When paradigms enter, as they must, into a debate about paradigm choice, their role is necessarily circular. Each group uses its own paradigm to argue in that paradigm’s defense.”⁵

Onontkoombare consequentie hiervan voor het debat in de organisatiekunde lijkt, en dat is voor sommige betrokken paradigma’s beduidend moeilijker te accepteren dan voor andere, dat de standpunten in het debat *over* incommensurabiliteit ook *zelf* incommensurabel zijn, waardoor een soort Droste-effect ontstaat, dat de oplosbaarheid van het geschil tussen deze paradigma’s hinderlijk in de weg staat. Voor zover discussies tussen incommensurabele posities inderdaad het karakter hebben van een debat tussen doven, is in het metadebat over deze kwestie in de organisatiekunde in ieder geval een debat tussen doven ontstaan over de vraag, of men nu wel of niet een debat tussen doven voert. Deze recursiviteit, waardoor de partijdigheid in de discussie tussen paradigma’s niet zomaar een bijkomstig en vermijdbaar ongemak is, maar een noodzakelijk en vicieus karakter krijgt, lijkt kenmerkend voor incommensurabele verhoudingen en verklaart dan ook het voor velen zo frustrerend aporetische verloop van het debat in de organisatiekunde.

Begin jaren negentig tekende zich in het debat al duidelijk af, dat partijen zo in een ondoorbreekbare intellectuele patstelling waren geraakt. Meer en meer kwam daardoor de ‘paradigmamentaliteit’ zelf onder vuur te liggen,⁶ al verschaft de oproep om deze te doorbreken of af te schaffen nauwelijks soelaas, omdat het de onvermijdelijke vraag onbeantwoord laat ten gunste van welk paradigma dit dan moet gebeuren. Men kan zich afvragen, waarom organisatiekundigen desondanks zo langdurig met het probleem van paradigmatische diversiteit zijn blijven worstelen. Waarom heeft men zich juist in de organisatiekunde zo druk gemaakt over dit probleem? Paradigmadebatten doen zich op gezette tijden overal in de wetenschap voor. In de sociale wetenschappen zijn ze zelfs schering en inslag. In elk van deze debatten staan paradigma’s doorgaans onverzoenlijk tegenover elkaar en manifesteert zich zo de problematiek van incommensurabiliteit in deze wetenschappen. Maar in geen van deze debatten is de incommensurabiliteit van paradigma’s *zelf* het onderwerp van interparadigmatisch debat geweest. Dat is wel het geval in de organisatiekunde en dat maakt het debat in zoverre uniek, dat het buiten de filosofie het enige debat in zijn soort is dat inhoudelijk is gewijd aan de incommensurabiliteit van paradigma’s.⁷ Als we mogen veronderstellen, dat interparadigmatische debatten gewoonlijk gaan over onderwerpen die van centrale betekenis zijn voor een vakgebied, dan roept dit de vraag op, wat dan het inhoudelijke belang is van incommensurabiliteit voor de organisatiekunde?

Aanwijzingen hiervoor worden in het debat zelf nauwelijks geboden. Scherer voert aan, dat de incommensurabiliteit en diversiteit van paradigma’s in de organisatiekunde zeker niet alleen een theoretisch probleem is, maar ook de professionele praktijk van de organisatiekunde en het management raakt.⁸ Incommensurabiliteit is ook een praktisch probleem,

⁵ Kuhn (1970: 94)

⁶ Vgl. Ackroyd (1992); Willmott (1993)

⁷ Aandacht voor het begrip incommensurabiliteit heeft zich overigens de laatste jaren ook gemanifesteerd in de economie (O’Neill 1998; Favretti e.a. 1999) en in de rechtswetenschap (Chang 1997), al wordt het hier niet primair geanalyseerd in relatie tot verschillende economische of rechtswetenschappelijke paradigma’s.

⁸ Scherer (1998: 150)

dat managers voor de onwelgevallige omstandigheid plaatst, dat zij zich bij hun dagelijkse beleidsproblemen niet voor een verlossend oordeel tot de organisatiekundige wetenschap kunnen wenden. De wetenschap is als het op dit oordeel aankomt zo mogelijk nog verdeelder dan de beroepspraktijk zelf. Dat is lastig, maar het is – al geef ik Scherer gelijk, dat incommensurabiliteit inderdaad ook en volgens mij zelfs primair een praktisch probleem is – geen argument dat uniek is voor de organisatiekunde en direct de inhoud van organisatiekundige theorieën raakt. Willen we verklaren waarom de organisatiekunde zich meer dan andere wetenschapsgebieden iets gelegen zou moeten laten liggen aan incommensurabiliteit, dan moeten we de vraag kunnen beantwoorden: *wat heeft incommensurabiliteit inhoudelijk met organiseren of met het begrip organisatie te maken?* Het begin van een antwoord op deze vraag is in het debat, zoals het tot nu toe gevoerd is, echter nog niet gegeven.

Dit antwoord moet mijns inziens luiden, dat incommensurabiliteit een organisatieprobleem bij uitstek vormt. Organiseatieactiviteiten ontleen zelfs veelal hun impuls aan de oplossing van een of andere praktische manifestatie ervan. Incommensurabiliteit stelt daarbij echter een principiële, in de praktijk steeds schuivende grens aan wat überhaupt organiseerbaar is. In die, zoals Kant zou zeggen, *transcendentale* zin duidt het de meest algemene voorwaarden voor de mogelijkheid van organisatie aan. De begrippen incommensurabiliteit en organisatie onderhouden zo een intieme, antagonistische betekenisrelatie. Enerzijds bereikt ons vermogen tot organiseren noodzakelijkerwijs zijn grens daar waar sprake is van onreducerbare incommensurabiliteit; anderzijds is ‘organiseren’ precies het vermogen, waarmee incommensurabiliteit in de praktijk van ons denken en doen bestreden, teruggedrongen of in ieder geval tijdelijk onzichtbaar gemaakt kan worden. Zo bezien raakt het incommensurabiliteitsvraagstuk de organisatiekunde inderdaad in het hart en is de intuïtieve fascinatie van menig organisatiekundige voor dit concept alleszins begrijpelijk. Het nodigt dan immers uit tot een fundamentele grensverkenning van de pretenties van de organisatiekunde als wetenschap, ofwel – wederom in Kantiaanse termen – tot een ‘*kritiek van de organisatorische rede*’, waartoe Burrell en Morgan in 1979 in feite ook al opriepen, toen zij in een nogal confronterende woordkeuze de ontwikkeling van een *anti*-organisatietheorie vanuit radicaal humanistisch perspectief bepleitten. Mijn doel in deze studie is een aanzet voor deze transcendentale organisatie-theorie te geven door via een reconstructie van het gevoerde debat te laten zien, wat er ten behoeve van een dieper inzicht in ons organisatievermogen in de verhouding tussen beide begrippen op het spel staat.

1.2 Incommensurabiliteit als organisatieprobleem

Om die relatie te kunnen leggen zal ik me in het eerste deel van deze studie toelagen op een betekenisanalyse van het incommensurabiliteitsbegrip zelf, zoals dit in de wetenschapstheorie met name in reactie op het werk van Kuhn een rol heeft gespeeld. Centrale vraag daarbij is, hoe incommensurabiliteit de door Kuhn vermoede viciëuze partijdigheid in de verhouding tussen paradigma’s inderdaad in zijn kielzog met zich meevoert en in welke zin daarmee de rationaliteit van de wetenschapsbeoefening in het geding is. Die analyse stelt me in het tweede deel in staat om middels een rationele reconstructie van het gevoerde debat incommensurabiliteit op drie niveaus als een organisatieprobleem binnen de organisatiekunde te kwalificeren, namelijk ten eerste als een probleem op *inhoudelijk* niveau aangaande de organisatie en onderlinge plaatsbepaling van diverse organisatieopvat-

tingen, ten tweede als een *praktisch* probleem van het management van deze diversiteit in de organisatiekunde als discipline, en ten derde als een *transcendentiaal* probleem van organiseren in het algemeen.

Ik beperk me in deze studie om drie redenen tot de incommensurabiliteitsconceptie van Kuhn en de ontwikkeling die het begrip in zijn werk heeft doorgemaakt. Ten eerste is het vooral deze conceptie en niet die van Feyerabend, die binnen de wetenschapsfilosofie de grootste invloed heeft gehad en de belangrijkste stof tot discussie heeft opgeleverd. Ten tweede is het ook het werk van Kuhn waarnaar organisatiekundigen in hun debat bijna exclusief hebben verwezen. Zowel voor critici als verdedigers van incommensurabiliteit was het vooral zijn conceptie ervan die als ijkpunt gold om het begrip en zijn belang voor de organisatiekunde te duiden. Zoals ik al meldde heeft dat echter allerminst de gewenste duidelijkheid over de betekenis van het concept opgeleverd. Door me op Kuhn te concentreren, wordt dus een vrij directe aansluiting met het debat in de organisatiekunde verzekerd en kan een aantal misconcepties over het begrip c.q. over Kuhns bedoelingen ermee die in het debat een belangrijke rol hebben gespeeld, worden ontzenuwd. Dat de aandacht zowel in de filosofie als in de organisatiekunde vooral naar Kuhn is uitgegaan, kan overigens weer verklaard worden uit een inhoudelijke overweging om zijn conceptie centraal te stellen. Zijn visie wordt vrij algemeen⁹ als origineler, complexer en uitdagender beschouwd dan die van Feyerabend, die er overigens nooit een geheim van heeft gemaakt zijn begrip van incommensurabiliteit gevormd te hebben na lezing van proefversies van *Structure* die Kuhn hem voor commentaar had toegezonden.¹⁰ De analyse die ik hier voor ogen heb, valt uiteen in drie delen, waarlangs ik de belangrijkste kritiekpunten die tegen Kuhns visie zijn ingebracht, wil behandelen.

In hoofdstuk 2 zal ik eerst de formele structuur van het begrip bepalen aan de hand van een schets van Kuhns wetenschapstheoretische opvattingen en de ontwikkeling die daarin heeft plaatsgevonden. Mijn belangrijkste doel in dit hoofdstuk is te laten zien, hoe incommensurabiliteit de hierboven genoemde vicieuze partijdigheid in de verhouding tussen paradigma's impliceert, waaraan zoveel filosofen en organisatiekundigen aanstoot hebben genomen. Om deze kwestie helder te krijgen grijp ik terug op de historische wortels van het begrip. Kuhn heeft het begrip ontleend aan de antieke Griekse wiskunde, waar het betrekking heeft op de ontdekking van onmeetbare getallen, maar in feite vooral de relativiteit van de keuze van een meeteenheid voor empirische grootheden aanduidt. De belangrijkste intuïtie van Kuhn die aan de basis van zijn filosofische onderneming ligt, is dat deze relativiteit aan een 'maatstaf' evenzeer van toepassing is op de geldigheid van wetenschappelijke kennis. Of we iets als waar of wetenschappelijk verantwoord accepteren is onontkoombaar afhankelijk van de criteria die we daaraan stellen. In de woorden van Kunneman is het belangrijkste resultaat van de 'Kuhniaanse wending' daarmee, dat wij de verantwoordelijkheid voor de waarheid van onze kennis niet volledig kunnen afschuiven op het object ervan, d.w.z. op een vermeend eenduidige empirische werkelijkheid.¹¹ Daarmee zinspeelt Kuhn in feite op een probleem dat in de filosofie sinds Sextus Empiricus bekend is als 'het probleem van het criterium' en dat later door de Duitse Popperiaan Hans Albert

⁹ Vgl. Bernstein (1983, 1991); Hoyningen (1993); Sankey (1994)

¹⁰ Feyerabend (1970: 219)

¹¹ Kunneman (1986: 16)

is aangeduid als het ‘Münchhausentriemlemma’,¹² waaruit de vicieuze partijdigheid van paradigma’s direct volgt. Scherer heeft dit probleem binnen het debat in de organisatiekunde weliswaar onderkend,¹³ maar het is mijns inziens niet overdreven om te stellen, dat hedendaagse denkers de implicaties ervan vaak minder goed hebben doorzien dan hun klassieke voorgangers. De Amerikaanse filosoof Martha Nussbaum vormt daarop een belangrijke uitzondering.¹⁴ Zij brengt de ontdekking van het incommensurabiliteitsprobleem in de Griekse filosofie direct in verband met onze meest fundamentele opvattingen over praktische rationaliteit en de rol van dit begrip in de bemiddeling van waardeconflict.

Dit praktische aspect klinkt ook door in Kuhn’s conceptie van incommensurabiliteit voor de wetenschapsbeoefening en bepaalt voor een groot deel de complexiteit ervan. In tegenstelling tot Feyerabend beperkt Kuhn het incommensurabiliteitsbegrip inhoudelijk immers niet tot de manier waarop wetenschappelijke begrippenkaders contact maken met de werkelijkheid en de daaruit voortvloeiende relativisme- en communicatieproblemen. Incommensurabiliteit is bij Kuhn niet alleen een *semantische* kwestie, die betrekking heeft op een onreducerbare *betekenisvariantie* in de verhouding tussen paradigmatische begrippenkaders, al is de receptie van zijn inzichten daar veelal wel toe beperkt, ook in de organisatiekunde. Het begrip kent voor Kuhn ook steeds een *axiologisch* aspect, dat betrekking heeft op een evenzeer onreducerbare *standaardvariantie*¹⁵ in de verhouding tussen paradigma’s, dat wil zeggen op de criteria c.q. waarden waarmee we tot een rationele verantwoording van theorie- en paradigmakeuze kunnen komen. Het is voor Kuhn dus ook wezenlijk een kwestie van praktische rationaliteit in de beoefening van wetenschap en de rechtvaardiging van haar resultaten. Deze twee aspecten, het semantische en het axiologische, bepalen de onderwerpen van de volgende twee hoofdstukken.

In hoofdstuk 3 concentreer ik me op de semantische kant van incommensurabiliteit. Wat Kuhn hier in wezen claimt is dat er geen *objectieve*, paradigmaonafhankelijke basis voor de beoordeling van kennisanspraken bestaat. Er is tussen paradigma’s sprake van een zodanige conceptuele dispariteit, dat verschillende theorieën niet zonder verlies of verandering van betekenis in dezelfde taal kunnen worden uitgedrukt. Incommensurabiliteit impliceert zo wederzijdse onvertaalbaarheid. Het gemis aan gemeenschappelijke maatstaven uit zich hier in het ontbreken van een gemeenschappelijke taal. De belangrijkste problemen die met dit aspect van incommensurabiliteit verbonden zijn, zijn het relativisme-probleem en de mogelijkheid van interparadigmatische communicatie en wederzijds begrip. Kuhn heeft er regelmatig gewag van gemaakt, dat mensen over de kloof tussen paradigma’s heen onvermijdelijk langs elkaar heen praten. Hun communicatie is ‘partial’. Davidson is een van de sterkste opposanten, tegen wie Kuhn zich op deze fronten heeft moeten verdedigen. Volgens hem is de notie van incommensurabiliteit, opgevat als volledige of gedeeltelijke onvertaalbaarheid, fundamenteel incoherent. Hoe kunnen we immers van *verschillende* talen of conceptuele kaders spreken, als we hun onderling verschil niet op een gemeenschappelijk en onproblematisch toegankelijk ‘coördinatenstelsel’ van empirische gewaar-

¹² Albert (1958)

¹³ Scherer (1998)

¹⁴ Nussbaum (1986)

¹⁵ Vgl. Sankey (1994: 19)

wordingen kunnen projecteren.¹⁶ De notie van verschil vooronderstelt volgens Davidson dus een basis van gemeenschappelijkheid, waarmee eveneens de minimale voorwaarde voor wederzijds begrip is gegarandeerd, maar die lijkt Kuhn nu juist te ontkennen, zowel op het niveau van de taal als van de empirie. Volgens filosofen als Putnam en Kripke is het centrale probleem hier, dat Kuhn ten onrechte vasthoudt aan een descriptieve verwijzings-theorie, waarin de betekenis die we aan een term hechten (de beschrijving) bepaalt wat er in de wereld mee correspondeert (de verwijzing).¹⁷ Daarmee wordt alles echter afhankelijk van ‘hoe je het definieert’. Mijn doel in dit hoofdstuk is te laten zien, dat Kuhns beroep op de descriptieve verwijzings-theorie toch in hoge mate terecht is, al maakt dat de betreffende definitiekwesties niet volkomen willekeurig. De keuze voor bepaalde definities of conceptuele kaders is volgens Kuhn wel degelijk beargumenteerbaar, maar daarom nog niet definitief beslisbaar. Daarmee maakt Kuhn het semantische aspect van incommensurabiliteit echter direct ondergeschikt aan het axiologische. Uiteindelijk gaat het om de mogelijkheid een keuze tussen conceptuele kaders rationeel te verantwoorden en om de criteria die we aan een dergelijke verantwoording willen stellen.

Hoofdstuk 4 gaat in op dit – mijns inziens centrale – axiologische aspect van incommensurabiliteit, de kwestie van standaardvariantie tussen paradigma’s. Volgens Kuhn behelst dit aspect primair het gegeven dat elk paradigma via een lijst van op te lossen problemen (overigens vaak impliciet) zijn eigen criteria van wetenschappelijke relevantie, kwaliteit en succes poneert.¹⁸ Critici van Kuhn hebben er veelvuldig op gewezen, dat hij de rationaliteit van de wetenschapsbeoefening en het idee van wetenschappelijke vooruitgang wezenlijk zou hebben ondermijnd door incommensurabiliteit als noodzakelijk kenmerk van haar historische ontwikkeling op te vatten. Vooral Lakatos, in zijn bijdrage aan de discussiebundel *Criticism and the Growth of Knowledge*¹⁹ ziet hierin een aanval op onze meest centrale intellectuele waarden:

“For Kuhn scientific change – from one ‘paradigm’ to another – is a mystical conversion which is not and cannot be governed by rules of reason [...]. It concerns our central intellectual values [...]. If even in science there is no other way of judging a theory but by assessing the number, strength and vocal energy of its supporters, then this must be even more so in the social sciences: *truth lies in power.*”²⁰

En verderop:

“[W]hen a new ‘paradigm’ emerges, incommensurable with its predecessor [...], there are no rational standards for their comparison. Each paradigm contains its own standards. [A scientific revolution] sweeps away not only the old theories and rules but also the standards which made us respect them. The new paradigm brings a totally new rationality. There are no super-paradigmatic standards. The change is a band-wagon effect. Thus *in Kuhns view scientific revolution is irrational, a matter of mob psychology.*”²¹

¹⁶ Davidson (1984: 184)

¹⁷ Zie Schwartz (1977).

¹⁸ Kuhn (1970: 148)

¹⁹ Lakatos & Musgrave (1970)

²⁰ *ibid.*: 93; nadruk in origineel

²¹ *ibid.*: 178; nadruk in origineel

Ongetwijfeld zijn deze passages bewust gechargeerd en bedoeld om te confronteren. Feyerabend heeft deze kritiek dan ook altijd nogal luchthartig opgevat. Volgens hem had Lakatos de strengste versies van het falsificationisme immers toch al moeten opgeven, zodat hij in de praktijk niet meer dan Feyerabends eigen ‘anything goes’ perspectief overhield, waarin de voorkeur van een onderzoeker voor een bepaalde theorie eigenlijk niets anders is dan een kwestie van smaak. En die ontwikkeling, irrationeel of niet, is Feyerabend wel zo lief, omdat ze onderzoekers de vrijheid geeft nieuwe wegen in te slaan en zich te onttrekken aan de strenge en conservatieve leefregels van de heersende wetenschapspraktijk:

“Such a development [...] changes science from a stern demanding mistress into an attractive and yielding courtesan who tries to anticipate every wish of her lover. Of course, it is up to us to choose either a dragon or a pussy cat for our company. I do not think I need to explain my own preferences.”²²

Dat gaat Kuhn, die deze esthetiserende visie van Feyerabend op wetenschap niet alleen absurd maar zelfs ‘vagelijk obscen’ noemt, echter veel te ver. Hij heeft met de verdediging van incommensurabiliteit allerminst de inzet om de *ir*rationaliteit van de wetenschap te propageren, maar juist om te laten zien:

“... that existing theories of rationality are not quite right and that we must readjust or change them to explain why science works as it does.”²³

Kuhn is er dus eerder op uit om de rationaliteit van de wetenschapsbeoefening middels het begrip van paradigmatische incommensurabiliteit te *redden* dan haar op enigerlei wijze aan de wilgen te hangen. Maar wat is er dan mis met bestaande rationaliteitsopvattingen, waardoor er volgens Kuhn een verkeerd beeld ontstaat van de wetenschapsontwikkeling? Kuhn behandelt dit probleem met name via de kwestie van theorie- of paradigmakeuze. Wat hem vooral stoort aan de manier waarop dit keuzeprobleem steevast wordt voorgesteld is, hoe traditionele wetenschapsopvattingen er van uitgaan, dat er *definitieve* en *logisch dwingende* argumenten moeten bestaan op grond waarvan één paradigma superieur verklaard kan worden aan een ander. Paradigmakeuze wordt, met andere woorden, steeds als een eenduidig beslisbare *trade-off* opgevat, waarbij argumenten voor en tegen rivaliserende paradigma's met behulp van objectieve standaarden tegen elkaar kunnen worden afgewogen en bij ontstentenis waarvan de wetenschap een klaarblijkelijk *gebrek* aan rationaliteit zou vertonen. Kuhn heeft dit beeld keer op keer bestreden. De standaardvariantie tussen paradigma's is volgens hem immers nodig om naast de winst ook *het verlies* aan verklarend vermogen inzichtelijk te maken, dat de keuze voor één ervan met zich meebrengt.²⁴ Incommensurabiliteit, zo volgt hier mijns inziens uit, wijst daardoor niet op een rationaliteitstekort in de wetenschap, maar moet juist opgevat worden als een direct *product* van haar rationaliteit. Het doet zich niet voor, omdat er een *gebrek* aan goede redenen is om een verantwoorde keuze tussen paradigma's te maken, maar eerder omdat er een *overvloed* aan is. Incommensurabiliteit impliceert in deze zin rationale, dat wil zeggen *rationeel gemotiveerde* onbeslisbaarheid, geen *ir*rationaliteit. Belangrijke steun voor deze visie is te vinden

²² *ibid.*: 229.

²³ *ibid.*: 264.

²⁴ Kuhn (1970: 156v)

bij de Britse filosoof Joseph Raz en in de postmoderne filosofie van Jean-François Lyotard.²⁵ Vooral de visie van deze laatste is van belang als tegenwicht tegen de subtiële strategie van Habermas om middels een communicatietheoretische verbreding van het rationaliteitsbegrip de beslisbaarheid van concurrerende geldigheidsaanspraken alsnog veilig te stellen en zo het incommensurabiliteitsprobleem te omzeilen. Volgens Lyotard houdt Habermas daarin nog te veel vast aan een ‘totaliserend’ idee van de rede. In mijn interpretatie is de ‘verstrooide’ rationaliteitsconceptie van Lyotard er juist op gericht om in het oordeelsvermogen de spanning te bewaren tussen de *voor* de verantwoording van een oordeel vereiste vrijheid en de vrijheidsvernietigende pretentie die tegelijk *met* elk oordeel samen gaat. Het is deze spanning die Kuhn mijns inziens eveneens in zijn paradigmatheorie tot uitdrukking heeft willen brengen en waardoor de keuze tussen verschillende paradigma’s zo zeer op scherp wordt gezet, ook in de organisatiekunde.

In het tweede deel van deze studie gebruik ik deze analyse van het incommensurabiliteitsbegrip om de theoretische en praktische betekenis ervan voor de organisatiekunde te verhelderen door te laten zien, hoe incommensurabiliteit op zowel inhoudelijk, praktisch als transcendentiaal niveau voor dit vakgebied een existentieel organisatieprobleem vormt. Allereerst presenteer ik daarvoor in hoofdstuk 5 een reconstructie van het debat, waarlangs ik de vicieuze partijdigheid van posities in het debat ten opzichte van de door Burrell en Morgan in hun *Sociological Paradigms and Organizational Analysis* geïdentificeerde paradigma’s laat zien. Hun model is echter niet het enige dat in de organisatiekunde is geformuleerd om het organisatiekundig kennisveld inhoudelijk te organiseren. Andere modellen²⁶ brengen de beschikbare kennis in de organisatiekunde inhoudelijk anders in kaart, wat tot de bizarre consequentie leidt, dat twee theorieën die in het ene model tot hetzelfde paradigma behoren en bijgevolg niet incommensurabel zouden zijn, in een ander model in verschillende paradigma’s kunnen worden gegroepeerd en het dan wel zijn. Beschouwen we echter de motieven die aan de modelleringen van Pfeffer en van Astley en Van de Ven ten grondslag liggen, dan blijkt dat deze bij voorbaat de mogelijkheid van incommensurabele verhoudingen in het organisatiekundig kennisveld uitsluiten. In zoverre nemen zij, evenals Burrell en Morgan overigens, van meet af aan stelling ten aanzien van de incommensurabiliteit van organisatiekundige paradigma’s, die de aanleiding vormde voor het gevoerde debat. De posities in het debat overziend kunnen deze vervolgens beschouwd worden als confrontatie van drie fundamenteel incommensurabele waardeoriëntaties op het constitutieve doel van de organisatiekunde als praktijkgerichte wetenschap, waarin eveneens de in het vorige hoofdstuk benoemde visies op de aard van wetenschappelijke rationaliteit kunnen worden herkend. Deze protopolitieke waardeoriëntaties, respectievelijk benoemd als integrationisme, pluralisme en isolationisme, weerspiegelen specifieke normatieve achtergrondovertuigingen over het belang van gemeenschappelijkheid en verschil in de organisatie van intermenselijke verhoudingen en liggen als zodanig niet alleen ten grondslag aan de door Burrell en Morgan onderscheiden sociologische c.q. organisatiekundige paradigma’s, maar bepalen tevens de opvattingen *over* incommensurabiliteit en paradigmatische diversiteit, zoals die in het debat tot uiting komen. Op die manier illustreert het debat precies de vicieuze partijdigheid die in hoofdstuk 2 met het concept van incommensurabiliteit in verband is gebracht. Overigens neemt dat niet weg, dat deze waar-

²⁵ Raz (1986, 1997); Lyotard (1979, 1983, 1986).

²⁶ Bijvoorbeeld Pfeffer (1982) en Astley & Van de Ven (1983).

deoriëntaties zich alle kunnen beroepen op een zekere legitimatiebasis, waardoor noch de keuze ertussen in het algemeen of in concrete gevallen noch een oordeel over hun verenigbaarheid zelf objectief rationeel beslisbaar is.

Op praktisch niveau ga ik in hoofdstuk 6 voorts in op het probleem, hoe in het licht van deze vicieuze partijdigheid een zekere mate van wetenschappelijke tolerantie binnen de organisatiekunde organiseerbaar is. Op het niveau van de onderzoekspraktijk zijn hier vanuit pluralistische hoek belangrijke voorstellen gedaan om de incommensurabiliteitsthese te neutraliseren middels verschillende vormen van multiparadigmatisch onderzoek.²⁷ Hoewel deze voorstellen in verschillende gradaties alle het voordeel hebben een rijker en complexer inzicht in organisatieverschijnselen te bevorderen dan vanuit één afzonderlijk perspectief mogelijk is, lijken zij het incommensurabiliteitsprobleem toch eerder te omzeilen dan daadwerkelijk hanteerbaar te maken. De kwetsbaarheid van het pluralisme komt hier vooral tot uiting in de neiging de praktische, beleidsmatige consequenties voor organisaties van de verschillen *tussen* paradigma's overmatig te bagatelliseren of zelfs te miskennen. Dat blijkt bijvoorbeeld, wanneer we de blik richten op de organisatie c.q. het management van de kennisontwikkeling in de organisatiekunde zelf. Het slagveld van het debat overziend kan gesteld worden, dat de organisatiekunde daarin vooralsnog met een onopgelost 'organisatieprobleem' van haar eigen werkgebied kampt. De vraag is hier, hoe de 'schoolstrijd' in dit vakgebied op zodanige wijze politiek-organisatorisch kan worden opgevangen, dat een voor de organisatiekunde concreet en organisatorisch werkbaar pluralistisch alternatief wordt geschetst tegenover het autoritarisme dat Pfeffer eerder vanuit een integrationalistische inspiratie verdedigde om de vooruitgang in de organisatiekunde veilig te stellen.²⁸ Op dit niveau kunnen de in hoofdstuk 5 geïdentificeerde protopolitieke waardeoriëntaties aangaande de incommensurabiliteit van paradigma's beschouwd worden als fundamenteel verschillende manieren om diversiteit in de praktijk van organisaties te managen. Onder verwijzing naar de politiek-sociologische theorie van het pluralisme, die Lijphart eertijds gebruikte om de stabiliteit van de Nederlandse pacificatiedemocratie ten tijde van de verzuiling te verklaren,²⁹ ga ik na in hoeverre en onder welke voorwaarden een gelijksoortige intellectuele 'pacificatie' in de organisatiekunde haalbaar is, waarbinnen eensgezindheid, autonomie en tolerantie in een zodanige mix zijn vertegenwoordigd, dat verschillen tussen organisatieopvattingen noch gebagatelliseerd noch verabsoluteerd worden en de spanning ertussen maximaal kan worden benut voor intraparadigmatische theorieontwikkeling. Daarmee wordt de incommensurabiliteit van organisatiekundige paradigma's niet onder de mat geveegd, maar kunnen de schismatische risico's ervan voor de organisatiekunde als discipline ook niet volledig worden opgeheven.

Hoofdstuk 7 tenslotte is gewijd aan de vraag, hoe incommensurabiliteit in wezen ook als een transcendentiaal organisatieprobleem moet worden opgevat. Hierin wordt de aanzet gepresenteerd voor een 'kritiek van de organisatorische rede', die de mogelijkhedenvoorwaarden en daarmee ook de grenzen van ons vermogen tot organiseren bepaalt. Sinds de Verlichting heeft het Westers denken in feite een mateloos vertrouwen gesteld in dit vermogen en de weldadigheid ervan voor mens en samenleving. Dat organiseren, hoe ook

²⁷ Bijvoorbeeld Gioia en Pitré (1990), Hassard (1991) en Schultz & Hatch (1996).

²⁸ Pfeffer (1993)

²⁹ Zie Lijphart (1976)

paradigmatisch geduid, of we het nu opvatten in traditioneel functionalistische zin of als een postmoderne lappendeken van narratieve exercities, eigenlijk altijd nodig is, vormt sindsdien het excessieve postulaat van de organisatiekunde. Dit postulaat kan met behulp van de Sloveense differentieel filosoof Žižek, die in zijn denkwijze sterk beïnvloed is door de Franse psychoanalyticus Lacan, zowel op ontologisch als ideologisch niveau van een pregnante kritiek voorzien worden. In de organisatiekunde wordt daarvoor het aangrijpingspunt gevonden in de door Reed geformuleerde constitutieve organisatie-paradox, waarom de mens in de wereld eigenlijk altijd nog al organiserend zijn bestemming zou moeten vinden, terwijl die wereld zelf ontologisch steeds al als ‘volledig georganiseerd’, als natuur of kosmos, wordt voorgesteld.³⁰ Analooq aan de manier waarop Žižek de lotgevallen van de menselijke subjectiviteit, van het Cartesiaanse *cogito* analyseert, waarvan volgens hem vooral de transcendentale filosofen van de Verlichting (met name Kant en Hegel) de verdronken kern hebben blootgelegd,³¹ kan incommensurabiliteit ook als het ontologisch wezenlijke *alfa et omega* tegenover de zelftransparante, rationele en doelgerichte organisatie worden betekend, dat wil zeggen als het traumatische onuitsprekelijke taboe, waarop zij is gebaseerd en dat steeds op de loer ligt om haar oermissie te ondermijnen. In de organisatiekunde kan Cooper³² als een van de uitzonderlijke denkers gezien worden die langs deconstructivistische weg middels de notie van de ‘nulgraad van organisatie’ een gelijksoortige grensverkenning van ons organisatievermogen heeft ondernomen en in de weldadige ook de inherent *gewelddadige* werking ervan heeft gesignaleerd. In elke daad van sociale als ook symbolische organisatie kan deze grens teruggevoerd worden op de in Žižeks termen *extieme*, fundamenteel vervreemde verhouding van het organiserend subject tot de werkelijkheid, waarin het criterium (het doel, de wet) figureert als het fallische object van het onervulbare verlangen die wereld terug te winnen en te domesticeren. Zo bezien is organiseren de primair symbolische en eeuwig tot falen gedoemde krachttoer (zingeving genaamd) een willekeurig veld van entiteiten duurzaam aan een criterium te onderwerpen, door Žižek in navolging van Schelling aangeduid als oorspronkelijke daad van Sysifusachtige *hybris*. De porté van Žižeks analyse is echter niet ontologisch, maar ideologiekritisch. En ook hier kan organiseren in het verlengde van zijn analyse opgevat worden als de voortdurende fantasmatische ‘cover up’-operatie die erop gericht is zijn eigen traumatische kern te verhullen. Organiseren is in deze zin wezenlijk ideologisch, het voertuig van een ‘vals bewustzijn’, dat herkenbaar is in tal van alsof-verhalen (ficties) die de westerse cultuur schragen, van het sociaal contract, de homo economicus en ‘objectieve’ kennis tot populaire films als *Blade Runner*. Kenmerkend voor onze (postmoderne) tijd is volgens Žižek, dat we tegenwoordig heel goed weten dat we in een illusie leven, in een leugen, maar er desondanks voor kiezen haar te volgen en bestendigen. Onze cultuur is daarmee cynisch tot op het bot geworden. Het grote (organisatie)politieke risico daarvan is, zoals Oosterling ook onderkent,³³ een vergaande vorm van maatschappelijke onverschilligheid die door de grote vertelling van pluralistische vrijheid en zelfontplooiing (de “monsterlijke” plicht om gelukkig te zijn, om zichzelf te “organiseren”) eerder wordt aangewakkerd

³⁰ Reed (1985: 124)

³¹ Zie bijv. Žižek (1997)

³² Cooper (1990)

³³ Oosterling (1992)

dan gematigd. In een sublieme analyse van het formalisme in de Kantiaanse ethiek formuleert Žižek echter een moreel alternatief voor deze schijnbaar onafwendbare ontwikkelingsgang, die neerkomt op de oproep om in onze organisatiedrift niet ‘tot het einde te gaan’ maar te stoppen voor de afgrond die ons scheidt van de Ander, i.e. het teken van deze kloof, de incommensurabiliteit, niet alleen, zoals Lyotard suggereerde, te leren “verdragen” maar positief te respecteren en in stand te houden.

1.3 Methode

1.3.1 Het partijdigheidsprobleem

Als Kuhn gelijk heeft wanneer hij stelt dat ieder debat tussen paradigma’s noodzakelijkerwijs en onvermijdelijk door een vicieuze partijdigheid wordt gekenmerkt en het inderdaad aannemelijk te maken is dat dit evenzeer voor het incommensurabiliteitsdebat in de organisatiekunde geldt, dan plaatst dit mij methodologisch gezien voor het lastige probleem hoe in de analyse van dit debat diezelfde vooringenomenheid voorkomen of in ieder geval verdisconteerd kan worden. Juist in het incommensurabiliteitsdebat in de organisatiekunde blijkt immers, als ik gelijk heb, dat het innemen van een metaperspectief op zichzelf geen enkele waarborg biedt voor een ‘objectieve’ of in ieder geval niet flagrant vooringenomen analyse. Wat zou een onderzoeker die mijn (onvermijdelijke) paradigmatische uitgangspositie niet deelt zich dan gelegen moeten laten liggen aan mijn bevindingen? In hoeverre doen de geldigheidsaanspraken die met deze studie in het geding gebracht worden en het beroep op algemene instemming dat daarmee op welk (meta-)niveau dan ook onvermijdelijk wordt gedaan, niet direct afbreuk aan de stelling van incommensurabiliteit zelf? Ik zal toch in ieder geval menen wat ik zeg en mijn stellingname niet zomaar willen inruilen voor willekeurig welke andere. Van daaruit zou gemakkelijk verdedigbaar zijn dat incommensurabiliteit, zoals Weaver en Gioia stelden,³⁴ eigenlijk een ‘self-stultifying thesis’ is. De verdediging van incommensurabiliteit lijkt dan immers onvermijdelijk te berusten op een performatieve paradox, waarbij de communicatieve strekking van het beweerde in strijd is met de propositionele inhoud ervan.³⁵ En zo dat al niet het geval is, dan resteert het probleem hoe ik vanuit mijn paradigmatische positie recht kan doen aan de inhoudelijke stellingnames van paradigmatische opponenten. Wat ben ik bereid ze ‘in de schoenen schuiven’ om mijn eigen geldigheidsaanspraken tegenover de hunne overeind te kunnen houden? Kortom, hoe is een onpartijdig oordeel in deze mogelijk, waarbij geen van de partijen in het debat onrecht wordt gedaan?

Met Lyotard die hierin het voorbeeld van Kant volgt,³⁶ kan de situatie voorgesteld worden als die van een rechter die in een geschil moet oordelen tussen strijdende partijen. In tegenstelling tot een geding is een geschil volgens Lyotard een soort conflict tussen (minstens) twee partijen dat niet rechtvaardig kan worden beslecht bij gebrek aan een oordeelsregel

³⁴ Weaver en Gioia (1994: 566)

³⁵ Een performatieve paradox is een logische tegenstelling tussen de semantische inhoud van een uitspraak en de pragmatische voltrekking ervan als taalhandeling. Zo is het uitspreken van de zin “Ik zeg niets” performatief in strijd met zijn inhoud.

³⁶ Lyotard (1983, 1986 [ned. vert. 1991])

die op beider verweer van toepassing is c.q. door betrokken partijen als zodanig wordt erkend. Kortom, de rechter beschikt niet over een overkoepelend ‘wetboek’, waarop hij zijn oordeel kan baseren en vonnis kan wijzen. Veeleer doen partijen in hun verweer juist beroep op de rechtsgeldigheid en toepasselijkheid van *verschillende* en in het onderhavige geval onverenigbare ‘wetboeken’ die de rechter wordt geacht te gebruiken. Een onrecht ontstaat volgens Lyotard, wanneer de rechter *op voorhand* het beroep op een wetboek, waarop een partij zijn verweer bouwt, niet ontvankelijk verklaart of diskwalificeert. Hij moet, zoals Lyotard aangeeft, de ‘onderlinge heterogeniteit’ van verweren respecteren, ze ontwarren en een beslissing nemen; “maar hij laat, onder voorbehoud van zijn onderzoek, hun coëxistentie toe: hij vergelijkt.”³⁷ Toch wordt van hem verlangd dat hij uiteindelijk een beslissing neemt. Welke basis kan hij daarvoor hebben?

Het omgaan met deze problematiek vereist een subtiele argumentatiestrategie die berust op twee pijlers. Ten eerste kan de rechter zijn eigen positie zo goed mogelijk expliciteren om haar op die manier (in ieder geval intern) kritiseerbaar te maken. Wat binnen de organisatiekunde geldt voor de partijen in het geschil, geldt ook voor de beoordelaar ervan. Hoewel misschien niet duidelijk is welke wet in dit geschil van toepassing is, moet de rechter van tevoren toestaan dat hij in ieder geval in zijn oordeel ook zelf aan die wet gebonden is en er niet boven staat. In beginsel dient hij zich in de analyse van het debat dan te houden aan de ‘vormingsregels’ en beoordelingscriteria die door het eigen paradigma worden gesteld en moet hij de rechtmatigheid van de gemaakte analyse ook ‘empirisch’ kunnen ondersteunen door daartoe strekkende gevallen in het verloop van het debat te kunnen aandragen. Ten tweede, juist daar waar het aankomt op een eerlijke vergelijking van verschillende paradigmatische argumenten in het debat zal de rechter (in ieder geval virtueel) het perspectief in moeten nemen van degene die nog geen perspectief heeft, het standpunt van iemand die nog geen standpunt heeft bepaald. Vanuit dit virtuele non-perspectief of non-standpunt stimuleert de rechter partijen om naar hun eigen maatstaven de best mogelijke argumenten voor hun posities in stelling te brengen. In hoeverre de rechter daarin slaagt en in zijn eigen oordeel in staat is deze argumenten adequaat te benoemen c.q. weer te geven, is daarbij uiteindelijk steeds ter beoordeling van die partijen zelf.

Met deze werkwijze maak ik het mijzelf als beoordelaar van het incommensurabiliteitsdebat misschien niet gemakkelijk. De strategie is in ieder geval niet om een soort onpartijdigheid te veinzen, waar die in feite niet gegeven is. Eerder sier ik mijzelf met de pretentie partijdig te kunnen zijn zonder vooringenomenheid. Daarbij neem ik het historisch verloop van het debat en de argumenten die daarin zijn uitgewisseld als *feitelijk* gegeven om daarlangs de structuur van gebruikte argumentaties en de vicieuze partijdigheid van ingenomen stellingen ten aanzien van het incommensurabiliteitsvraagstuk zichtbaar te maken. Dat is eveneens de basis van de methode van rationele reconstructie.

1.3.2 *Rationele reconstructie*

Als onderzoeksmethode is de methode van rationele reconstructie er in deze studie op gericht om aan de hand van een beschrijving van het debat en van de argumenten die deelnemers daaraan vóór hun eigen standpunt en tegen die van hun opponenten feitelijk hebben ingebracht, voor iedere positie in het debat de naar eigen (impliciete) maatstaven

³⁷ *ibid.* (1991: 46)

sterkste argumenten te formuleren. Op die manier kan dan de ‘regelstructuur’ zichtbaar gemaakt worden die elk van de stromingen in het landschap van de organisatiekunde aan de praktijk van hoogwaardig organisatiekundig onderzoek wenst te stellen en eigenlijk steeds al stelt.

Kenmerkend voor de methode van rationele reconstructie is, dat zij hierin het midden houdt tussen een feitelijke beschrijving en een normatieve beoordeling van het beschrevene. Gaat het bijvoorbeeld over de rationaliteit van de wetenschapsbeoefening of de kwaliteit van wetenschappelijke theorieën, dan zal degene die daarvan een rationele reconstructie wil geven enerzijds simpelweg moeten *beschrijven*, hoe onderzoekers en wetenschaps-theoretici *feitelijk* denken over deze begrippen, hoe ze daarover redeneren, welke overwegingen ze accepteren en welke soort redeneren ze daarin als beslissend zien. Een rationele reconstructie moet in die zin ‘historisch adequaat’ zijn. Anderzijds gaat een rationele reconstructie noodzakelijkerwijs verder dan zuivere beschrijving, omdat de reconstructie van elk gedachtegoed *als* rationeel zelf een normatief criterium van rationaliteit vooronderstelt. Te zeggen dat zulk een oordeel volledig overgelaten zou kunnen worden gelaten aan wat wetenschappers en wetenschapstheoretici feitelijk gedacht hebben, leidt onvermijdelijk tot een vicieuze cirkel. Zeggen dat wetenschappers zelf wel kunnen bepalen wat als wetenschap geldt, kortom dat wetenschap is wat wetenschappers doen, leidt immers onvermijdelijk tot de vraag wie dan als ‘wetenschapper’ mag worden aangemerkt. Op die manier zou een puur beschrijvende reconstructie zelfs nooit op gang kunnen komen.³⁸ Een rationele reconstructie vereist daarom altijd een in zekere mate autonoom criterium van rationaliteit, dat niet volledig aan de feitelijkheid van wat in een bepaald gebied naar voren gebracht is, ontleend kan worden. De toets van zo’n criterium ligt echter tevens in de vraag of het ons in staat stelt om in ons voorbeeld een historisch adequate demarcatie te maken tussen wat wel en niet als wetenschap geldt. En het zijn in het onderhavige debat natuurlijk precies deze definities van wetenschappelijkheid en rationaliteit die er mede in ter discussie staan, ja zelfs in zekere zin de kern van het geschil uitmaken. Passmore beschouwt rationele reconstructies dan ook als principieel bekritiseerbaar en feilbaar en houdt vol dat er onvermijdelijk verschil van mening over kan bestaan.³⁹ Als filosofisch analyse-instrument speelt de methode van rationele reconstructie een vooraanstaande rol in het wetenschapstheoretisch werk van Imre Lakatos en Jürgen Habermas.

Lakatos probeert met de methode van rationele reconstructie analoog aan het bovenstaande tegen de (vermeend) relativistische implicaties van Kuhns wetenschapshistorische analyses in een zo groot mogelijk deel van de historische ontwikkeling van de wetenschappen als een ‘rationeel’ ontwikkelingsproces te redden. Daartoe gaat hij uit van drie samenhangende stellingen:⁴⁰

1. een reconstructie van de wetenschapsgeschiedenis berust altijd op een normatief uitgangspunt, dat criteria verschaft waarmee elementen in die geschiedenis als rationeel dan wel ‘wetenschapsextern’ gekwalificeerd kunnen worden;

³⁸ Passmore (1967: 224)

³⁹ *ibid.*: 225

⁴⁰ Vgl. Kunneman (1986: 30)

2. externe, sociaal-psychologische c.q. politieke verklaringen zijn altijd nodig om een deel van de feitelijke gebeurtenissen in de geschiedenis van de wetenschap of een discipline 'ontwikkelingsdynamisch' te kunnen verklaren;
3. maar hoe meer een wetenschapsopvatting in staat is de geschiedenis van de wetenschap *als* rationeel te duiden en verklaren, hoe beter die positie is.

Verschillende opvattingen over de aard van wetenschap en over de criteria voor goede wetenschapsbeoefening zullen de geschiedenis van de wetenschap anders duiden, omdat zij de feitelijke beslissingen van wetenschappers in termen van rationaliteit of wetenschappelijke aanvaardbaarheid verschillend zullen beoordelen. Als zo'n wetenschapsopvatting nu stelselmatig andere beslissingen van wetenschappers zou verwachten dan deze historisch hebben genomen, dan bevindt die methodologie zich blijkbaar op gespannen voet met de op enig moment 'heersende' wetenschaps*praktijk*. Dat was ook precies een van de argumenten die Kuhn tegen het kritisch rationalisme van Popper inbracht. Poppers wetenschapsopvatting mocht weliswaar als normatief kader consistent zijn, de feitelijke praktijk van de wetenschapsgeschiedenis liet zien, dat wetenschappers zich niet aan zijn falsificatisme hielden. In die zin moet volgens Lakatos op grond van Poppers theorie veel te veel van het feitelijk gedrag van wetenschappers als 'irrationeel' worden aangemerkt en mag het precies als de kracht van Kuhns wetenschapshistorische analyse gezien worden, dat hij op grond daarvan deze conceptie van wetenschappelijke rationaliteit heeft uitgedaagd c.q. "gefalsificeerd".⁴¹ Het zal niet verbazen, zoals Kunneman opmerkt, dat Lakatos' eigen wetenschapsopvatting het in zijn eigen ogen en naar deze criteria gemeten als rationele reconstructie van de wetenschapsgeschiedenis veel beter doet. Maar de achterliggende conceptie van rationaliteit, op grond waarvan Lakatos tot deze conclusie komt, ontleent hij (evenals Popper en Kuhn overigens) direct aan de inhoudelijke ontwikkeling van de natuurwetenschappen over de afgelopen drie eeuwen. Op grond daarvan mag Lakatos volgens Kunneman weliswaar zijn rationaliteitsconceptie verdedigen, maar dat neemt niet weg dat deze conceptie in de toekomst of in andere vakgebieden (bijvoorbeeld binnen de sociale wetenschappen) veel minder goed in staat kan blijken om de feitelijke beslissingen van wetenschappers *als* rationeel te duiden. Lakatos legt dus een specifieke conceptie van rationaliteit op aan de wetenschapsgeschiedenis, terwijl er volgens Kunneman met de Kuhnianse wending juist een fundamentele breuk is opgetreden met betrekking tot wat in die zin als rationeel in de ontwikkeling van wetenschap kan worden aangemerkt.⁴² Hij ziet wat dat betreft in de wetenschaps- en rationaliteitstheorie van Habermas een beter alternatief. Volgens Habermas zijn rationele reconstructies in het bijzonder gericht op de verheldering van het impliciete systeem van regels dat door competente actoren in een bepaald veld van menselijke activiteit wordt gevolgd.⁴³ Sociale actoren begeven zich in allerlei soorten regelgeleide praktijken waarin zij bepaalde vaardigheden als het ware 'automatisch' toepas-

⁴¹ Hoogland (1993) onderkent hierin overigens zelf een performatieve paradox die het methodologische partijdigheidsprobleem, zoals hierboven omschreven, nader accentueert. Kuhns historische falsificatie van het falsificatiebeginsel vooronderstelt immers op performatief niveau dit beginsel zelf, maar laat daarmee tevens zien, dat het falsificatiebeginsel zelf niet falsificeerbaar is, omdat het zichzelf in de voltrekking van zijn weerlegging ook vooronderstelt, waarmee dit beginsel logisch gezien niet aan zijn zelf gepostuleerde criterium van wetenschappelijkheid kan voldoen.

⁴² Kunneman (1986: 36)

⁴³ Habermas (1984: 363v)

sen zonder zich noodzakelijkerwijs bewust te zijn van de regels die zij in de beoefening van deze praktijken volgen. Competente actoren beschikken over het algemeen over min of meer toereikende ‘knowhow’ in een bepaalde praktijk, maar hoeven niet per se expliciete en geldige kennis te hebben over de fundamentele regelstructuur van die praktijk. Het spreken van een taal wordt vaak genoemd als het schoolvoorbeeld hiervan. Competente leden van een taalgemeenschap weten over het algemeen wel hoe ze hun taal goed moeten spreken, maar hoeven geen expliciete kennis te hebben van de grammaticale en idiomatische regels die aan hun taal ten grondslag liggen. Hetzelfde geldt voor de wetenschap: competente onderzoekers hoeven zich de regels van het wetenschappelijk taalspel niet correct of volledig en uitputtend bewust te zijn om in de praktijk naar het oordeel van hun *peers* in de wetenschappelijke gemeenschap volwaardig onderzoek te kunnen doen.

Habermas beschouwt de procedure van een rationele reconstructie nu in feite als een soort hermeneutische analyse, als een betekenisuitleg, die echter niet gericht is op het oppervlakteniveau van de taal, maar op het niveau van de dieptestructuur van het regelbewustzijn, de ‘generatieve grammatica’, of in Wittgensteiniaanse terminologie de constitutieve en regulatieve regels van het taalspel, dat mensen in een bepaald gebied van spreken en handelen volgen. Een dergelijke reconstructie is vooral van belang om op enig gebied, bijvoorbeeld in de wetenschap, een rationeel gestuurd leerproces mogelijk te maken of in ieder geval te zorgen dat dit proces niet door onbewuste blokkades wordt gehinderd. Aan de reconstructie van dat regelbewustzijn stelt Habermas een aantal eisen:⁴⁴

1. de reconstructie van het regelbewustzijn moet het succesvol gedrag van competente actoren in een bepaald veld van menselijke activiteit zo precies mogelijk vastleggen, verklaren en voorspelbaar maken;
2. de regelstructuur moet daarbij zo eenvoudig mogelijk gehouden worden;
3. de taal waarin de reconstructie wordt gegeven, moet van dezelfde orde zijn als die waarin actoren hun competenties zelf duiden; en
4. de reconstructie van het voortheoretische weten van competente actoren moet voor deze actoren zelf herkenbaar en acceptabel zijn.

Pas als aan deze voorwaarden voldaan is, kan een reconstructie als geslaagd worden beschouwd. Daarbij benadrukt Habermas, dat rationele reconstructies de feitelijke intuïties van actoren, dat wil zeggen het voortheoretisch weten waarop hun gedrag binnen een praktijk stoelt, weliswaar meer of minder expliciet en passend kunnen weergeven, maar nooit kunnen weerleggen. Rationele reconstructies kunnen hoogstens de *weergave* of *interpretatie* verwerpen van een bepaald regelbewustzijn en de geldende intuïties daarbinnen, maar niet deze intuïties zelf. Deze behoren immers tot het ‘empirisch materiaal’ waarop een reconstructie zelf is gebaseerd en waarvoor zij een theoretische verklaring geeft. Empirische gegevens laten zich echter in een theorie wel verklaren, maar niet *als* gegevens weerleggen of ontkennen.

Het belangrijkste verschil tussen de opvattingen van Lakatos en Habermas is, dat de laatste tot op zekere hoogte beter met de mogelijkheid overweg kan, dat verschillende subgroepen in de wetenschapspraktijk zowel diachronisch als in eenzelfde historische periode andere rationaliteitsmaatstaven kunnen hanteren, terwijl Lakatos de geschiedenis van de wetenschap achteraf met een extern en uniform rationaliteitsbegrip reconstrueert, dat betrokkenen voor hun eigen bijdrage aan die geschiedenis niet hoeven te herkennen of ondersteu-

⁴⁴ *ibid.*: 368-69

nen. Zolang de geschiedenis als geheel maar zo goed mogelijk als uniform rationeel ontwikkelingsproces kan worden beschouwd, is het Lakatos wel goed. Daarmee is Lakatos echter minder goed dan Habermas in staat om de wetenschapsontwikkeling ook met betrekking tot vigerende maatstaven van rationaliteit als een dynamisch leerproces te beschouwen. Om die reden is de opvatting van Habermas – hoewel die ook zijn tekortkomingen heeft, zoals ik in hoofdstuk 4 zal bespreken – hier prefereerbaar.

De belangrijkste methodologische aanwijzing in Habermas' visie voor de hier voorgenomen reconstructie is, dat we moeten oppassen betrokkenen geen opvattingen in de mond te leggen die zij niet geneigd zouden zijn te accepteren, of argumenten toe te schrijven die zij in feite niet zelf hebben gebruikt. Tegelijkertijd zullen we zien dat diezelfde betrokkenen binnen het debat in de organisatiekunde dit over en weer met grote regelmaat juist wel doen om de fundamentele onenigheid over de regels die 'competente' actoren volgen of zouden moeten volgen in hun eigen voordeel te kunnen beslissen. Het regelbewustzijn over de goede beoefening van de organisatiekunde staat in het te analyseren debat dus zelf principieel ter discussie *inclusief* de maatstaven van rationaliteit waarmee zij de historische ontwikkeling van de organisatiekunde beoordelen. Ik stel me voor om met dit probleem om te gaan ten eerste door voor elk van de betrokken posities, zo veel mogelijk in hun eigen termen, een beschrijving te geven van de argumenten voor hun eigen opvatting over de organisatiekunde en ten tweede door te bekijken hoe partijen vervolgens elkaars positie diskwalificeren en daarlangs hun eigen universaliteitspretenties ondersteunen. Principieel blijft de juistheid van deze beschrijvingen echter onderhevig aan de herkenbaarheid en acceptatie ervan voor de betrokken groepen.

DEEL I

ORGANISATIES VAN KENNIS

HOOFDSTUK 2

INCOMMENSURABILITEIT EN HET PROBLEEM VAN HET CRITERIUM

2.1 Inleiding

Zoals ik in het voorgaande hoofdstuk al aangaf, moet het debat dat in de organisatiekunde over incommensurabiliteit gevoerd is, als een merkwaardig verlengstuk gezien worden van de oorspronkelijke paradigmastrijd in dit vakgebied. De standpunten *over* incommensurabiliteit blijken daarin mede bepaald door de kennistheoretische ideaalbeelden van die paradigma's en derhalve even incommensurabel als de paradigma's over de verhouding waarvan zij zich uitspreken. Anders gezegd reproduceert de incommensurabiliteit van de betrokken paradigma's zich blijkbaar min of meer direct op het metaniveau van het debat over hun eigen onderlinge verhouding. Daarmee illustreert het debat precies de vicieuze partijdigheid en circulariteit van interparadigmatische verhoudingen die Kuhn uitdrukte in de al eerder aangehaalde stelling dat:

“when paradigms enter, *as they must*, into a debate about paradigm choice, their role is *necessarily* circular. Each group uses its own paradigm to argue in that paradigm's defense.”⁴⁵

Mijn opgave voor dit hoofdstuk is aannemelijk te maken dat deze vicieuze partijdigheid inderdaad kenmerkend is voor de incommensurabele verhouding tussen paradigma's. Dat is immers gegeven de onenigheid over de betekenis van dit begrip geenszins algemeen geaccepteerd. Daartoe schets ik eerst een algemeen overzicht van de paradigmatheorie van Kuhn en van de belangrijkste veranderingen die hij in reactie op zijn critici daarin door de jaren heen heeft aangebracht. Daaruit blijkt, dat Kuhn de strekking en de 'radicale beet' van zijn incommensurabiliteitsthese in tegenstelling tot wat sommigen graag zouden doen geloven, onverkort heeft gehandhaafd (2.2). De logische structuur van het incommensurabiliteitsbegrip, de idee dat de geldigheid van alle kennis onontkoombaar afhankelijk is van een uiteindelijk zelflegitimerende maatstaf, is direct traceerbaar tot haar oorsprong in de antieke Griekse wiskunde, waaraan Kuhn het begrip ook heeft ontleend. Zoals ik zal laten zien kan aan die structurele verwantschap eveneens geïllustreerd worden, waarom het begrip voor velen zulke onverdraaglijke connotaties heeft (2.3). Scherer⁴⁶ en Scherer en Steinmann⁴⁷ hebben paradigmatische incommensurabiliteit in deze context mijns inziens terecht in verband gebracht met het zogenaamde Münchhausen trilemma,⁴⁸ dat wil zeggen met de omstandigheid dat de wetenschap zich in haar legitimatiestructuur slechts aan de eigen haren uit het moeras van de willekeur kan trekken door zich ofwel te baseren op een cirkelredenering, ofwel op een oneindige regres van criteria voor criteria ofwel op een axiomatisch als 'zelfevident' gepostuleerd dogma. Het Münchhausen trilemma is in feite een hedendaagse versie van een reeds door Sextus Empiricus in de 2e eeuw A.D. geformuleerd

⁴⁵ Kuhn (1970: 94); nadruk toegevoegd.

⁴⁶ Scherer (1998: 156)

⁴⁷ Scherer & Steinmann (1999: 521)

⁴⁸ Albert (1958)

sceptisch argument, dat bekend staat als ‘het probleem van het criterium’, de ‘dialellus’ of de ‘vicieuze cirkel’. Hoewel Kuhn er bij mijn weten nooit directe aandacht aan heeft besteed, raakt dit probleem mijns inziens inderdaad aan de grondstructuur van zijn incommensurabiliteitsbegrip en aan de visie die Kuhn daarmee op de inhoudelijke en historische dynamiek van wetenschap heeft ontwikkeld (2.4). De keuze tussen paradigma’s manifesteert zich daardoor als een dilemma. Incommensurabiliteit is vaak gelijkgesteld en vertaald met termen als ‘onverenigbaarheid’ of ‘onvergelijkbaarheid’. Deze interpretaties zijn echter beide onjuist. Incommensurabiliteit impliceert weliswaar de inhoudelijke onverenigbaarheid van paradigma’s, maar beide termen zijn niet synoniem. Evenmin betekent incommensurabiliteit, dat paradigma’s inhoudelijk niet rationeel vergeleken zouden kunnen worden, zoals Sankey suggereert.⁴⁹ Het dilemmatische karakter van paradigmakeuze impliceert zelfs rationele vergelijking, ook al kan die niet onpartijdig zijn (2.5).

2.2 De probleemgestuurde dynamiek van wetenschap

In 1989, bijna dertig jaar na de publicatie van *Structure*, verzucht Kuhn enigszins gelaten dat hij het begrip paradigma nog maar zelden gebruikt, omdat hij de controle erover in wetenschappelijke kringen klaarblijkelijk volledig verloren heeft.⁵⁰ Ongeveer tezelfdertijd meldt hij echter ook, dat zijn vertrouwen in het belang van het begrip incommensurabiliteit voor ons inzicht in de aard en ontwikkeling van wetenschap met de jaren alleen maar is toegenomen.

“No other aspect of *Structure* has concerned me so deeply in the thirty years since the book was written, and I emerge from those years feeling more strongly than ever that incommensurability has to be an essential component of any historical, developmental, or evolutionary view of scientific knowledge. Properly understood [...] incommensurability is far from being the threat to the rational evaluation of truth claims that it has frequently seemed. Rather, it’s what’s needed, within a developmental perspective, to restore some bite to the whole notion of cognitive evaluation.”⁵¹

Deze claim was Kuhn sinds ongeveer 1980 aan het uitwerken in een vervolg op *Structure*, een nieuw boek dat hij echter voor zijn dood in 1996 niet heeft kunnen voltooiën. Uit verschillende andere publicaties, lezingen en essays vanaf 1970, waarvan de belangrijkste onlangs in een postuum uitgegeven bundel zijn verzameld,⁵² hebben commentatoren van Kuhn veelal opgemaakt, dat hij zijn conceptie van incommensurabiliteit, zoals uitgewerkt in *Structure*, wezenlijk zou hebben gewijzigd en afgezwakt. Zoals Hoyningen echter aangeeft,⁵³ hebben alle wijzigingen die hij over de jaren heeft doorgevoerd volgens Kuhn zelf de kern van zijn theorie en zijn primaire bedoeling ermee onaangetast gelaten en figureert

⁴⁹ Sankey (1994: 3)

⁵⁰ Kuhn (2000: 221)

⁵¹ *ibid.* 91

⁵² Kuhn (2000)

⁵³ Hoyningen (1993: xvii)

daarin het begrip incommensurabiliteit en niet zozeer het paradigmaconcept als de centrale categorie en belangrijkste innovatie.⁵⁴

Dit accentverschil ten opzichte van de gebruikelijke weergave van Kuhns theorie is veelbetekenend. Het duidt erop dat paradigma's in de oorspronkelijke bedoeling van Kuhn *per definitie* incommensurabel zijn en dat zonder deze laatste notie het paradigmabegrip zijn wetenschapstheoretische impact eigenlijk grotendeels verliest. Voor een goed begrip van Kuhns bedoeling in dit verband is belangrijk dat hij wetenschap, dat wil zeggen de volwassen 'normale' wetenschapsbeoefening onder de vlag van een paradigma, zoals hij die vanaf het begin van de moderne tijd in de succesvolle ontwikkeling van de natuurwetenschappen exemplarisch belichaamt ziet, als een *probleemgestuurde* praktijk beschouwt. Kuhn spreekt hier, zoals bekend, van *puzzle solving*, een gericht, volgens bepaalde werkwijzen en aan de hand van een gezaghebbend voorbeeld zoeken naar oplossingen van *vooraf* gestelde problemen. Binnen een paradigma kan daardoor niet om het even welk vraagstuk aan de orde gesteld worden. Kuhn vat problemen in feite op als binnen het kader van een paradigma *legitieme* vragen.⁵⁵ De legitimiteit van vragen wordt daarbij enerzijds bepaald door de semantische structuur van begrippen, waarin deze vragen zijn uitgedrukt en waarmee al een min of meer embryonaal theoretisch kader gegeven is, maar evenzeer door de concrete doelen en daar achter liggende waarden, waaraan de oplossing van deze problemen wordt verondersteld bij te dragen.

Consequentie hiervan is dat een paradigma méér is dan een theorie, eventueel uitgebreid met de vaak impliciete metafysische veronderstellingen ervan. Deze vaak gedebiteerde misvatting beperkt het paradigmabegrip ten onrechte tot de inhoudelijke component ervan. Naast de theoretische inhoud onderkent Kuhn evenzeer een praktische component aan paradigma's. Paradigma's hebben daardoor niet alleen betrekking op een bepaald deel of aspect van de werkelijkheid, dat onderzocht wordt, maar ook op de praktijk van de wetenschapsbeoefening, waarlangs theorieën worden geproduceerd, en op de waarden waardoor die praktijk wordt aangestuurd. Ze gaan dus niet alleen over het *product* maar ook over het *productieproces* van wetenschap, niet alleen over definities *in* maar ook over definities *van* wetenschap. In die zin beschouwt Kuhn een paradigma als "a strong network of commitments"⁵⁶ en zelfs als "an inextricable mixture"⁵⁷ van conceptuele, theoretische, instrumentele en methodologische overtuigingen, waaraan een wetenschappelijke gemeenschap zich voor bepaalde tijd gebonden acht en waaraan zij voor een bepaalde tijd de modelproblemen en -oplossingen ontleent die een coherente onderzoekstraditie mogelijk maken.⁵⁸ Deze modelproblemen en -oplossingen definiëren voor de betreffende groep de criteria van wetenschappelijke relevantie, kwaliteit en succes, waaraan men zijn prestaties afmeet. De acceptatie van een nieuw paradigma behelst daarmee niet alleen de overgang naar een nieuwe inhoudelijke theorie, maar noodzaakt ook tot een herdefinitie van de be-

⁵⁴ Kuhn (2000: 228)

⁵⁵ Kuhn (1970: 5)

⁵⁶ *ibid.* 42

⁵⁷ *ibid.* 109

⁵⁸ *ibid.* viii, 10

trokken wetenschap, dat wil zeggen van de “rules and standards of scientific practice”.⁵⁹ In een passage, waarin Kuhn op zoek is naar de typische verschillen tussen paradigma's, stelt hij:

“But paradigms differ in more than substance, for they are directed not only to nature but also back upon the science that produced them. They are the source of the methods, problem-field, and standards of solution accepted by any mature scientific community at any given time. As a result, the reception of a new paradigm often necessitates a redefinition of the corresponding science. Some old problems may be relegated to another science or declared entirely unscientific. Others that were previously non-existent or trivial may, with a new paradigm, become the very archetypes of significant scientific achievement. And as the problems change, so, often, does the standard that distinguishes a real scientific solution from a metaphysical speculation, word game, or mathematical play.”⁶⁰

Paradigma's zijn daardoor, zo vervolgt Kuhn nog in dezelfde alinea:

“[...] not only incompatible, but often actually incommensurable with [one another].”⁶¹

Deze passage suggereert sterk, dat Kuhn het begrip *incompatibiliteit* (logische onverenigbaarheid) reserveert voor de inhoudelijke strijdigheid van paradigma's, terwijl ze pas *incommensurabel* worden, als ze ook van elkaar verschillen in de te stellen kwaliteitseisen aan de wetenschappelijke onderzoekspraktijk. In het verlengde van dit brede paradigmabegrip onderscheidt Kuhn vervolgens drie aspecten aan de incommensurabiliteit van paradigma's. Deze betreffen de waarneming (*perceptuele* incommensurabiliteit), de taal (*semantische* incommensurabiliteit) en de achterliggende waarden (*axiologische* incommensurabiliteit), waaruit paradigma's zijn opgebouwd.

Perceptuele incommensurabiliteit houdt volgens Kuhn in, dat voorstanders van verschillende paradigma's tot op zekere hoogte in verschillende werelden lijken te leven. Kuhn zegt:

“In a sense that I am not able to explicate further, the proponents of competing paradigms practice their trades in different worlds. [...] two groups of scientists see different things when they look from the same point in the same direction. [...] that is not to say that they can see anything they please. Both are looking at the world and what they look at has not changed. But in some areas they see different things and they see them in different relations one to the other.”⁶²

Het onderscheid tussen *een wereld zien* en *naar een wereld kijken* duidt erop dat Kuhn hier analoog aan Kant twee verschillende concepties van de werkelijkheid hanteert.⁶³ Enerzijds is er een noumenale werkelijkheid zoals die onafhankelijk van onze waarneming objectief bestaat. Dit is de wereld waar we naar kijken. Anderzijds is er de fenomenale werkelijkheid zoals die in de waarneming aan ons verschijnt. Dit is de wereld die we zien. De objectieve werkelijkheid weerhoudt ons om er in de wetenschap maar wat op los te fantaseren, maar tegelijk vooronderstelt onze waarneming ervan, dat we over begrippen of een taal

⁵⁹ *ibid.* 11

⁶⁰ *ibid.* 103

⁶¹ *loc. cit.*

⁶² *ibid.* 150

⁶³ Hoyningen (1993: 31, 201)

beschikken, waarmee we zintuiglijke indrukken tot zinvolle waarnemingen kunnen organiseren. Die waarnemingstaal blijkt nu, zoals Kuhn telkenmale benadrukt, per paradigma te verschillen. Onderzoekers kijken naar hetzelfde, maar zien iets anders, omdat ze hun (bij veronderstelling gelijke) zintuiglijke indrukken anders organiseren of middels waarnemingsbegrippen classificeren. Ze hechten er andere *betekenis* aan. In die zin is onze waarneming altijd al theoretisch voorgestructureerd.

Zowel Hoyningen als Sankey verbinden hier de terechte conclusie aan, dat perceptuele incommensurabiliteit in feite als een afgeleide moet worden beschouwd van semantische incommensurabiliteit, dat wil zeggen van de verschillende talen of begrippenkaders die in concurrerende paradigma's gebruikt worden.⁶⁴ Kuhn verstaat onder semantische incommensurabiliteit, dat aanhangers van concurrerende paradigma's tot op zekere hoogte verschillende talen spreken en daardoor steeds langs elkaar heen praten. Hoewel zij vaak dezelfde termen bezigen, worden ze anders gebruikt. Woorden, begrippen en experimenten komen daardoor in een andere relatie tot elkaar te staan.

“Within [a] new paradigm, old terms, concepts and experiments fall into new relationships one with the other. The inevitable result [...] is a misunderstanding between the two competing schools. [...] Communication across the revolutionary divide is inevitably partial.”⁶⁵

Er bestaat volgens Kuhn inhoudelijk een zodanige conceptuele of *semantische dispariteit* tussen paradigma's, dat verschillende theorieën *niet zonder verlies of verandering van betekenis* in dezelfde taal kunnen worden uitgedrukt. Er is sprake van wederzijdse onvertaalbaarheid. Hier betekent *geen gemeenschappelijke maatstaf* volgens Kuhn dus vooral *geen gemeenschappelijke taal*.⁶⁶ De semantische dispariteit tussen paradigma's betekent volgens Kuhn echter niet, dat voorstanders van verschillende paradigma's elkaar niet kunnen begrijpen of niet kunnen communiceren. In debat met elkaar kunnen paradigmatische opposenten deze dispariteit voor een groot deel in kaart brengen en kunnen ze elkaars argumenten in grote lijnen begrijpen.⁶⁷ Daaruit volgt echter niet dat er, geplaatst voor de keuze tussen paradigma's, een objectieve of paradigmatisch neutrale manier is om die keuze logisch af te dwingen. Geplaatst voor de vraag of de ene paradigmatische taal *beter* is dan de andere, zijn er geen onafhankelijke criteria om die vraag te beantwoorden. In die zin is de communicatie tussen paradigma's niet in de eerste plaats 'partial' in de betekenis van *onvolledig*, maar van *partijdig*. Deze evaluatie doet immers onvermijdelijk beroep op waarderingsmaatstaven die niet de objectiviteit, maar de *relevantie* van feiten en problemen betreffen. Debatten tussen paradigma's betreffen daarmee altijd mede de vraag welke problemen het belangrijkste zijn om op te lossen en welke feiten daarvoor het meest significant zijn. Als theorieën de landkaarten zijn, waarmee een onderzoeker zich kan oriënteren in een bepaald veld van verschijnselen, dan voorziet een paradigma onderzoekers:

⁶⁴ Hoyningen (1993), Sankey (1994)

⁶⁵ Kuhn (1970: 149)

⁶⁶ Kuhn (2000: 36)

⁶⁷ Kuhn (1970: 202)

"[...] not only with a map but also with some of the directions for map-making. [...] Therefore, when paradigms change, there are usually significant shifts in the criteria determining the legitimacy both of problems and of proposed solutions."⁶⁸

Paradigma's hanteren dus ook verschillende maatstaven in *axiologische* zin. Via de taaklijst van op te lossen problemen postuleren verschillende paradigma's volgens Kuhn ook andere concrete maatstaven van wetenschappelijkheid, dat wil zeggen andere criteria van wetenschappelijke relevantie, kwaliteit en succes, waarmee wetenschappelijke prestaties beoordeeld worden.

"[T]he proponents of competing paradigms will often disagree about the list of problems that any candidate for paradigm must resolve. Their standards or their definitions of science are not the same."⁶⁹

Dit aspect van incommensurabiliteit blokkeert met name een logisch dwingende keuze tussen paradigma's, omdat deze standaarden volgens Kuhn als *waarden* en niet als algoritmische beslissingsregels moeten worden opgevat. Niet alleen behelst de overgang naar een ander paradigma daarmee een verandering van wat Kuhn in navolging van Quine de *ontologische bindingen* zou noemen die aan een paradigma zijn gekoppeld, waardoor de wereld om ons heen er ook in waarnemingspsychologische zin 'anders uitziet', maar ook de manier van werken, de 'wereld van de wetenschap' als *beroepspraktijk* is na een paradigmaswitch niet meer dezelfde als ervoor.⁷⁰

Kuhns opvattingen over incommensurabiliteit hebben in de filosofie en de organisatiekunde veel stof doen opwaaien. Vooral de consequenties voor de status van de wetenschap als rationele onderneming, voor de mogelijkheid van interparadigmatische bemiddeling en verzoening en voor de relativiteit van wetenschappelijke kennis zijn voortdurend onderwerp van geschil geweest. Postmodern angehauchte filosofen en organisatiekundigen hebben hier soms een mate van irrationaliteit en relativisme omarmd die Kuhn nooit voor ogen heeft gestaan. Meer traditioneel positivistisch georiënteerde modernisten hebben Kuhn soms precies datzelfde verweten en ter bestrijding daarvan geprobeerd een strikt empiristisch wetenschapsprogramma te redden. Sommigen hebben in Kuhns latere werk zelfs gemeend hiervoor steun te kunnen vinden.

Kuhn zelf beschouwt dergelijke misrepresentaties van zijn ideeëngoed echter precies als prototypes van de effecten die hij met zijn theorie heeft willen verklaren.⁷¹ Wijzigingen die Kuhn in zijn theorie heeft doorgevoerd moeten volgens hem eerder als een (broodnodige) concretisering en precisering ervan en van het begrip incommensurabiliteit daarbinnen worden opgevat dan als een verzwakking. Twee van die wijzigingen zijn voor mijn doel in deze analyse van bijzonder belang.

De eerste wijziging betreft Kuhns opvatting over de evolutionaire verhouding tussen paradigma's. In *Structure* schetste Kuhn de ontwikkeling van wetenschap nog exclusief als een *opvolging* van paradigma's. Kuhn vatte de evolutie van kennis daar nog diachronisch als een proces van 'mutatie' op, waarbij één paradigma tijdens een wetenschappelijke re-

⁶⁸ *ibid.* 109.

⁶⁹ *ibid.* 148.

⁷⁰ Vgl. Raven (1994)

⁷¹ Kuhn (2000: 124)

volutie vervangen wordt door een ander en zo een nieuwe periode van ‘normale’ wetenschap inluidt. Met de jaren is hij deze dynamiek analoog aan biologische evolutie echter steeds meer als een proces van ‘speciation’ of intellectuele variatie gaan beschouwen, dat wil zeggen als een ontwikkeling van nieuwe kennisgebieden *naast* reeds bestaande.

“After a revolution there are usually (perhaps always) more cognitive specialties or fields of knowledge than there were before. Either a new branch has split off from the parent trunk [...] or] else a new specialty has been born at an area of apparent overlap between two preexisting specialties [...]. At the time of its occurrence this second sort of split is often hailed as a reunification of the sciences [...]. As time goes on, however, one notices that the new shoot seldom or never gets assimilated to either of its parents. [...] Over time a diagram of the evolution of scientific fields, specialties, and subspecialties comes to look strikingly like a layman’s diagram for a biological evolutionary tree.”⁷²

Kuhn neemt hiermee ondubbelzinnig afstand van diegenen die in zijn opvattingen nog de hoop besloten zagen, dat incommensurabiliteit slechts een tijdelijke afflictie van de verhouding tussen paradigma’s zou zijn en zij uiteindelijk nog zouden kunnen convergeren.⁷³ Kuhn drijft die hoop, zij het zelf met gemengde gevoelens, radicaal uit. Incommensurabiliteit blijkt nu veeleer een permanent kenmerk van de verhouding tussen cognitieve specialismen of paradigma’s, dat noodzakelijk is voor het realiseren van wetenschappelijke vooruitgang.⁷⁴ Dat specialismen een *eigen jargon* hebben dat de basis verschaft voor zowel de uitvoering als de beoordeling van hun onderzoek en waardoor zij zich blijvend kunnen *isoleren* van andere specialismen is volgens Kuhn de essentiële voorwaarde voor kennisontwikkeling, zoals dergelijke nichevorming dat ook is in de biologische evolutie. Kuhn ontleent hier directe inspiratie aan het werk van de wetenschapshistoricus Biagioli die de analogie tussen wetenschappelijke en biologische evolutie treffend heeft uitgewerkt.⁷⁵ Biagioli komt op grond van zijn onderzoek tot de conclusie dat incommensurabiliteit als een soort wederzijdse *intellectuele steriliteit* kan worden opgevat analoog aan de onderlinge steriliteit tussen nauw verwante diersoorten (schapen en geiten bijvoorbeeld) die er met name toe dient om de integriteit van de soort te bewaken. Verwante paradigma’s of specialismen die in ongeveer dezelfde wetenschappelijke omgeving opereren, zullen integratie of assimilatie met hun rivalen op gelijksoortige wijze proberen te voorkomen om hun eigen socio-professionele identiteit te beschermen. Men keert elkaar in feite doelbewust de rug toe en zal daarbij het gebruik van allerlei retorische en politieke middelen niet schuwen, niet omdat toenadering principieel onmogelijk is (want dan was dat helemaal niet nodig), maar juist om wederzijdse toenadering te voorkomen. Dat heeft Biagioli aan de casus van de strijd tussen Galileï en een aantal aristotelische fysici uit Pisa over het drijvend vermogen van objecten in water overtuigend laten zien. Kruisbestuiving tussen paradigma’s of specialismen is dus niet principieel onmogelijk, maar wordt vaak bewust gemeden, omdat het de rechtvaardiging van gemaakte intellectuele keuzes vertroebelt en de uitwerking van de belofte van die keuzes belemmert. Kuhn, die in *Structure* de ‘single-mindedness’ al had benadrukt die nodig is voor de inhoudelijke ontwikkeling van een paradigma, verklaart

⁷² *ibid.* 97-99.

⁷³ Vgl. Donaldson (1985: 39)

⁷⁴ Kuhn, *loc. cit.*

⁷⁵ Biagioli (1989)

deze beperkte interactie tussen specialismen en paradigma's nu tot een algemeen beginsel van kennisontwikkeling, "a consequence of first principles" en "a precondition for the rationality of evaluation" waarlangs hij middels het begrip incommensurabiliteit de "cognitive bite and authority" van de wetenschappen wil herstellen.⁷⁶

Dat brengt mij bij de tweede belangrijke verandering die sinds 1970 in Kuhns werk kan worden herkend. Dit betreft zijn bijna exclusieve concentratie op een taalkundige uitwerking van het incommensurabiliteitsbegrip, dat wil zeggen op het semantische aspect ervan, waaraan hij het axiologische aspect expliciet ondergeschikt verklaart. In een voetnoot bij een terugblik op zijn oorspronkelijke visie op incommensurabiliteit in relatie tot die van Feyerabend stelt hij in 1982:

"I spoke also of differences in 'methods, problem-field, and standards of solution' [...], something I would no longer do except to the considerable extent that the latter differences are necessary consequences of the language-learning process."⁷⁷

Velen hebben deze opmerking, samen met Kuhns constatering dat zijn incommensurabiliteitstheorie altijd veel bescheidener was bedoeld dan critici hebben gedacht, omdat incommensurabiliteit tussen theorieën zich volgens hem gewoonlijk zou beperken tot "a small subgroup of (usually interdefined) terms" waardoor er alleen sprake is van 'locale' incommensurabiliteit,⁷⁸ als een duidelijke knieval beschouwd waarmee Kuhn de radicale 'beet' van zijn these zou hebben opgegeven. Kuhn is het daar getuige de bovengenoemde visie op de ontwikkelingsdynamiek van specialismen duidelijk niet mee eens. Locale (semantische) incommensurabiliteit verandert weinig aan de kracht van zijn stelling. Maar ik ben geneigd de axiologische component van zijn stelling toch niet als slechts een *afgeleid* effect van het semantische aspect te beschouwen. Leidende waardemaatstaven voor de evaluatie van wetenschappelijke kennisclaims eisen mijns inziens zeker in de sociale wetenschappen en in het bijzonder binnen het incommensurabiliteitsdebat in de organisatielering een *autonome* invloed op, die niet volledig kan worden gereduceerd tot een semantische kwestie over de definitie van termen. De vraag waarom we één conceptueel kader boven een ander zouden moeten prefereren is in de sociale wetenschappen tevens gekoppeld aan een *ideaal* over de praktische functie van wetenschap in de maatschappij, over de manier waarop wetenschap ons in staat stelt het maatschappelijk leven te *organiseren*. Een dergelijk ideaal mag in de natuurwetenschappen zelfs over de grenzen van paradigma's en specialismen heen breed geaccepteerd zijn en daarom weinig verschil maken, in de sociale wetenschappen en de organisatielering spelen dergelijke ideologische verschillen wel degelijk een bepalende rol in wat paradigma's ten diepste van elkaar onderscheidt. Het zijn niet alleen semantische keuzes die al of niet indirect evaluatiemaatstaven voor wetenschappelijke kennis en criteria voor wetenschappelijke rationaliteit bepalen, maar ook min of meer 'ideologisch gekleurde' evaluatiemaatstaven en rationaliteitsopvattingen die *op eigen kracht* bepaalde semantische keuzes, bepaalde visies op de aard van sociale verschijnselen en de beschrijving daarvan in de hand werken.

⁷⁶ Kuhn, loc. cit.

⁷⁷ *ibid.* 34.

⁷⁸ *ibid.* 36.

Kuhn heeft zich over de aard van de sociale wetenschappen en een mogelijk principieel verschil met de natuurwetenschappen in dit opzicht nooit gezaghebbend durven uitlaten.⁷⁹ Weliswaar onderkent hij in zijn eigen analyse van de natuurwetenschappen achteraf een uitgesproken ‘hermeneutische’ inslag, maar waar het werk van natuurwetenschappers ondanks de noodzakelijke veronderstelling van een hermeneutische basis (een paradigma) op zichzelf gewoonlijk niet hermeneutisch is maar gericht op het oplossen van experimentele puzzels, lijken de sociale wetenschappen volgens Kuhn wel ‘door en door’ hermeneutisch. De puzzels *zijn* hermeneutisch. Het vinden van nieuwe en diepzinniger interpretaties voor sociale verschijnselen lijkt hier het erkende doel van het spel.⁸⁰ Kuhn kan daarmee en met de deels ideologische inzet ervan maar moeilijk uit de voeten. Dat neemt echter niet weg, dat naar mijn inzicht axiologische incommensurabiliteit niet zomaar tot semantische kan worden herleid, in beginsel ook niet in de natuurwetenschappen.⁸¹ Ja zelfs, als het erop aan zou komen, zou ik het primaat in tegenstelling tot Kuhn eerder bij de axiologische dan bij de semantische component leggen. Als de verschillen tussen paradigma’s immers niet verder zouden gaan dan zuiver semantische kwesties over de vraag hoe bepaalde begrippen in een wetenschapsgebied gedefinieerd zouden kunnen of moeten worden, dan zou nauwelijks begrijpelijk te maken zijn waarover intellectuele opponenten zich zodanig kunnen opwinden, dat zij andersdenkenden zelfs het licht in de ogen niet gunnen als het om het lidmaatschap van de wetenschappelijke gemeenschap gaat. Het feit dat paradigmaverschillen als definities *van* wetenschap tevens pretenties en aanspraken inhouden, op grond waarvan men zich überhaupt wetenschappelijk competent mag noemen, geeft aan dat er meer op het spel staat dan pure semantiek en dat hier een autonome ‘kennispolitieke wilsvorming’ over de juiste uitoefening en praktische betekenis van wetenschap mede bepalend is.⁸² Een dergelijk externalistisch motief heeft Kuhn, hoewel hij zich bewust was van het mogelijke belang ervan, echter niet of nauwelijks in zijn theorie verdisconteerd en hij heeft zichzelf altijd als een “pretty straight internalist” beschouwd.⁸³

2.3 De historische wortels van het incommensurabiliteitsbegrip

Kuhns internalistische grondhouding maakt weliswaar begrijpelijk waarom hij zich, deels wellicht gevoed door een eigen gevoel van onbehagen over de implicaties van zijn theorie voor de rationaliteit van het wetenschapsbedrijf, in later jaren voornamelijk heeft geconcentreerd op een semantische uitwerking van incommensurabiliteit. Ze maakt het echter niet gemakkelijk om te laten zien, hoe en waarom paradigma’s zich inderdaad fundamenteel partijdig tot elkaar verhouden en wat hiermee voor de rationaliteit van de wetenschap op het spel staat. De vroegste geschiedenis van het incommensurabiliteitsbegrip maakt

⁷⁹ *ibid.* 216v.

⁸⁰ *ibid.* 222.

⁸¹ Zo hebben vraagstukken van *technology assessment* en ideologische reacties op de wereldwijde milieuproblematiek via hun verbondenheid met politiek-economische twistpunten de constitutieve doelen van de natuurwetenschappen, zij het voorlopig in de marge, allerm minst ongemoeid gelaten (vgl. Kunneman 1986: 286v).

⁸² Habermas (1984: 176)

⁸³ Kuhn (2000: 287-88)

echter duidelijk, dat hier inderdaad van een fundamenteel kennispolitiek c.q. ‘normatief’ probleem sprake is, waardoor de standaardvariantie tussen paradigma’s, het gegeven dat de geldigheid van kennis onvermijdelijk afhankelijk is van daaraan gestelde maatstaven, toch een prioriteit opeist die voor Kuhns fascinatie met dit begrip bepalend is. Dat brengt ons echter in relatief diep filosofisch vaarwater.

Kuhn heeft het begrip incommensurabiliteit direct aan de wiskunde ontleend.⁸⁴ In dit vakgebied is het bekend sinds de vijfde eeuw voor Christus in relatie tot de ontdekking van onmeetbare getallen. Deze ontdekking wordt tegenwoordig algemeen toegeschreven aan ene Hippiasus van Metapontum, een leerling van Pythagoras. Kortweg komt de ontdekking van Hippiasus erop neer, dat hij op grond van de stelling van Pythagoras kon bewijzen dat de lengtes van de zijde en de diagonaal van een vierkant niet volledig kunnen worden uitgedrukt in dezelfde meeteenheid en daardoor onderling onmeetbaar zijn. Beide lengtes hebben gezegd geen gemeenschappelijke maat (in het Grieks: $a - sym - metros$) en vormen bijgevolg ‘incommensurabele’ grootheden.⁸⁵ Hierdoor kan het *verschil* ertussen niet exact bepaald worden, zelfs als dat verschil duidelijk waarneembaar is. Voor ons is dit een nogal rechtlijnig bewijs voor het bestaan van onmeetbare getallen, waarmee we als getallen met oneindige decimalen van jongs af aan pragmatisch hebben leren omgaan. Toch gold het bewijs vanwege zijn wiskundige en vooral filosofische implicaties lange tijd als bijzonder schokkend en wordt het tot op de dag van vandaag als een van de meest fundamentele ontdekkingen in de geschiedenis van de wetenschap beschouwd.

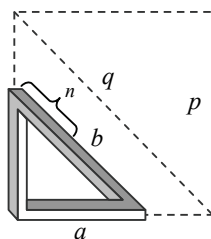
Op filosofisch terrein ondermijnde de ontdekking van onmeetbare getallen immers de meest invloedrijke en gekoesterde filosofische erfenis van Pythagoras. Het gaat hier om de idee van de wereld of natuur als een volmaakt georganiseerde en harmonieuze *kosmos*, als de volmaakt afgestemde ordening van alle dingen op elkaar, zoals de facetten van een juweel, of in Kantiaanse termen als “het (dynamisch) mathematische geheel van alle fenomenen en de totaliteit van hun synthese, zowel in het groot als in het klein”.⁸⁶ Deze notie stond bij Pythagoras in nauw verband met het begrip *peras*, dat begrenzing betekent. Volgens Pythagoras was ieder ding, ieder organisch geheel in zijn ordening en in de harmonie van zijn elementen noodzakelijkerwijs begrensd en werd hierdoor zijn *telos* (einde, bestemming, doel) bepaald. Het onbegrensde daarentegen werd als *a-tele*s beschouwd: doeleloos, zonder einde en onvolkomen.⁸⁷ Voor Pythagoras verschaftte de notie van de kosmos op deze manier aan alle dingen in het universum een bepaalde plaats, functie en waarde.

⁸⁴ *ibid.* 35, 189.

⁸⁵ Het bewijs is overigens eenvoudig (vgl. Russell 1984: 49). Van een vierkant met zijde p en diagonaal q is volgens Pythagoras het kwadraat van de diagonaal gelijk aan twee keer het kwadraat van de zijde, zodat $q^2 = 2p^2$. Als p en q nu onderling meetbaar zouden zijn, dan moet hun verhouding gelijk zijn aan een breuk a/b , waarbij de grootste gemene deler van a en b gelijk is aan 1 en a en b dus niet beide even kunnen zijn. Ook hier geldt, dat $b^2 = 2a^2$, dus is b^2 even, dus is b even, dus moet a oneven zijn. Maar als b even is, dan is $b = 2n$ en $b^2 = 4n^2$. Nu is $b^2 = 2a^2$, dus $2a^2 = 4n^2$, dus $a^2 = 2n^2$, dus is a^2 even, dus moet a even zijn. Maar a kan niet tegelijk even en oneven zijn, dus moeten p en q wel onderling onmeetbaar zijn.

⁸⁶ Kant *KrV* (A418/B446)

⁸⁷ Guthrie (1967: 38)



Voor de mensheid in het bijzonder was daaraan fundamenteel de kennistheoretische belofte verbonden, dat de mens *als* harmonieus onderdeel van deze kosmos op grond van zijn redelijke vermogens de orde van het universum vermag te doorgronden en met die kennis zijn eigen 'kosmische bestemming' kan bereiken. Als we maar mogen veronderstellen, dat er een *organisatie* zit achter de verbluffende en chaotische diversiteit van gewaarwordingen die wij dagelijks ondervinden, dan mogen we ook hopen deze te kunnen begrijpen en kunnen we weten wat te doen. Op deze manier brengt het begrip *kosmos* bij Pythagoras typisch de noties van organisatie, harmonie en doel, van waarheid, schoonheid en goedheid samen en heeft het door de eeuwen heen een enorme invloed gehad op elk voorstelbaar gebied van het westers denken, niet in de laatste plaats in wetenschap en politiek.

Het bewijs van incommensurabiliteit ondergraaft de hoop en de belofte die aan deze Pythagoreïsche kosmologie is verbonden echter radicaal. Hippasus' bewijs dwingt ons in feite toe te geven, dat het menselijk kenvermogen blijkbaar niet zo goed op het universum is afgestemd, dat men zelfs maar de relatie kan bepalen tussen de meest alledaagse grootheden, zoals de lengtes van de zijden en diagonaal van een vierkant. *Ir-rationale* getallen gaan de greep van de rede in deze zin letterlijk en fundamenteel te boven, waardoor het menselijk kenvermogen in de diepst mogelijke betekenis niet 'in harmonie' blijkt met de natuur. Dit betekent tevens de genadeslag voor Pythagoras' visie op de morele bestemming van de mensheid. Nussbaum⁸⁸ constateert dan ook dat de noties van meetbaarheid en incommensurabiliteit op deze manier geladen zijn met zware en onontwarbare metafysische, epistemologische en ethische connotaties die ook in het moderne denken in visioenen van een *mathesis universalis* en de hoop op de ontrafeling van de geheimen van de natuur *more geometrico* nog markant doorklinken. Het hebben van een bepaalde maat (en daarmee een grens en een doel) impliceert dat iets tastbaar, kenbaar, in orde en goed is; de in het begrip incommensurabiliteit onderkende 'mateloosheid' daarentegen maakt iets ongrijpbaar, afgrondelijk, bedreigend en slecht.

De voorstelling van de werkelijkheid als een kosmische 'organisatie' is natuurlijk een projectie. Ze is slechts 'een idee van de rede'.⁸⁹ De organisatie van het universum is geen feit, geen direct product van een empirische gewaarwording. De kosmos bestaat dan ook niet anders dan als een *gedachte* organisatie. Maar het is wel een bijzonder krachtig en indringend denkbeeld, dat ook in onze tijd, hoewel door de voortschrijdende rationalisering van ons wereldbeeld ontgaan van al te prominente ethische connotaties, bepalend is voor onze meest centrale wetenschappelijke verwachtingen en intellectuele waarden. Zonder de *a priori* veronderstelling van een georganiseerde werkelijkheid lijkt er voorbij het concrete bewustzijn van afzonderlijke gewaarwordingen zelfs niets te weten, verklaren of voorspellen. En het is moeilijk in te zien, hoe de mensheid zich zonder die kennis zou kunnen redden. Op epistemologisch niveau verschaft het kosmosbegrip de wetenschap daarmee haar *raison d'être*, namelijk om in de begripsmatige ordening van gewaarwordingen tot kennis de organisatie van de werkelijkheid zo volledig mogelijk weer te geven. Het is constitutief voor haar *ideaal* om tegenover de gefragmenteerdheid van het alledaagse weten en ervaren een coherent en samenhangend geheel van alle kennis op te bouwen. Het belooft, kortom, dat het mogelijk is om waarheid van dwaling te onderscheiden, om in het geheel van onze alledaagse opvattingen en overtuigingen het kaf van het koren te scheiden en zo middels de

⁸⁸ Nussbaum (1986: 107)

⁸⁹ Vgl. Lyotard (1991: 34-40) die deze Kantiaanse gedachte terecht onderstreept.

organisatie van kennis in de wetenschap deze kennis eenduidig en praktisch vruchtbaar te maken. Daarin ligt tevens de grondslag voor het geloof in de koppeling van wetenschappelijke en maatschappelijke vooruitgang, zoals die in het ‘*unum, verum, bonum*’ van positivistische wetenschapsopvattingen altijd een centrale rol heeft vervuld.

Met dit ideaal van de wetenschap als objectieve en eenduidige organisatie van alle kennis, waarin de structuur van de kosmos weerspiegeld wordt, staat het begrip incommensurabiliteit zoals het door Kuhn is gelanceerd, ook nu nog scherp op gespannen voet, op gelijksoortige wijze als dat bij Hippasus het geval was, al ligt het antagonisme bij Kuhn misschien wat subtieler. Deze ontkent immers niet de legitimiteit van het kosmosbegrip, maar door de problematisering van een theorieneutrale empirische basis ontnemt hij die kosmos wel zijn *onafhankelijke* metafysische status en geeft hij de organisatie ervan weer zijn puur menselijke, talige maat. Iedere voorstelling ervan wordt bij Kuhn weer een begripsmatig opgelegde organisatie, een “strenuous and devoted attempt to force nature into the conceptual boxes supplied by professional education.”⁹⁰ Daarmee wordt de verantwoordelijkheid voor de waarheid van onze kennis weer onvervreemdbaar de onze, exemplarisch belichaamd in de doelen die wij aan de wetenschap stellen, in de problemen die we ermee proberen op te lossen en in de criteria die we daaraan stellen. Kuhn stelt daardoor een principiële grens aan de definitieve organiseerbaarheid van alle kennis en aan onze verwachtingen ten aanzien van de wetenschap in het algemeen. Kennis, wetenschappelijk en alledaags, kan weliswaar gezien worden als de conceptuele organisatie van verschijnselen en een paradigma als een specifieke ordening van aldus geproduceerde kennis, maar er blijkt niet slechts één organisatie hiervan mogelijk. Het verschil tussen paradigma’s wordt er nu juist door bepaald, dat zij klaarblijkelijk verschillende, zelfs onverenigbare, criteria voor kennisproductie hanteren, waarvan niet objectief kan worden beslist welke de beste is. De wetenschapstheorie, als een soort organisatiekunde van menselijke kennis en ervaring, biedt daarvoor geen *in concreto* dwingende criteria en kan dat ook niet. Elk paradigma hanteert hier zijn eigen, niet noodzakelijkerwijs verenigbare principes en dit bepaalt hun incommensurabiliteit. Tegenover het eenheidsideaal van het positivisme wordt hierdoor een onreduceerbaar, min of meer antagonistisch pluralisme in de wetenschapspraktijk ingevoerd en verdedigd.

Precies in deze oppositie tussen eenheid en pluraliteit manifesteert zich rond het incommensurabiliteitsprobleem in onze visie op wetenschap en rationaliteit een fundamenteel axiologisch probleem, dat middels de vraag naar de organiseerbaarheid van de criteria voor betrouwbare kennis niet minder dan de praktische betekenis van wetenschap voor het menselijk leven tot inzet heeft. Nussbaum onderkent hierin een prominent ethisch thema dat dwars door de westerse filosofie heenloopt, namelijk de verwoede aspiratie van de mens tot rationele zelfredzaamheid tegenover het toeval (*tuchè*), de contingentie van het bestaan die het leven van de mens enerzijds zo kan verrijken, maar hem tegelijk zo enorm kwetsbaar maakt voor verlies en lijden.⁹¹ Bij de Griekse tragediedichters en filosofen ziet zij dit thema de vorm aannemen van de vraag hoe een goed leven noodzakelijkerwijs bepaald wordt door een pluraliteit van contingente waarden, door hun mogelijke incommensurabiliteit en door de rol die onze passies daarbij spelen. Hoe rijker iemands schema van waarden en hoe gedreven er die worden nagestreefd, des te groter immers de kans is dat ze on-

⁹⁰ Kuhn (1970: 5)

⁹¹ Nussbaum (1986)

der omstandigheden met elkaar in conflict kunnen komen en mensen voor tragische keuzes plaatsen, waarin men de kool en de geit niet kan sparen. De Grieken hebben dit probleem altijd intiem verbonden met het karakter, de functie en de grenzen van de menselijke rationaliteit en wetenschap. Met name aan Plato, exemplarisch in diens dialoog *Protagoras*, schrijft Nussbaum het ontwerp toe van een ‘science of practical deliberation’ die een radicaal einde belooft te maken aan de kwetsbaarheid van de mens ten opzichte van het lot, een *technè* waarin naar Pythagoreïsch model alle waarden als meetbaar, vergelijkbaar en in harmonie met elkaar worden voorgesteld. Bij monde van Socrates moet een dergelijke wetenschap volgens Plato wel de nobelste en meest nastrevenswaardige van alle zijn, omdat het hier om een wetenschap gaat die ons niet alleen vertelt hoe wij de gebeurtenissen om ons heen op waarde moeten schatten, maar die tegelijk ook orde schept in het palet van waarden waarmee we dat doen, en die ons zo helpt om onze emoties en ambities in bedwang te houden, waardoor ze pas echt levensreddend kan zijn.

“Such a science would offer several important advantages. First, things different in kind would become commensurable, as ungraspable qualitative differences are reduced to quantitative differences. [Moreover,] we readily grasp the relevance of measurement to the removal of serious value conflict. For instead of choosing, under circumstantial pressure, to neglect a different value with its own separate claims, one will merely be giving up a smaller amount of the same thing. This seems far less serious. And commensurability may be relevant to the elimination of our other problems as well. For if we really saw all ends as different quantities of one and the same thing, we would be likely to feel differently about them. This could modify our attachment to the vulnerable and our motivations for acts of passionate disorder.”⁹²

Toch is volgens Nussbaum de belofte van deze Platoonse voorloper van een utilistische praktische wetenschap voor veel denkers altijd omkleed gebleven met een diep onbehagen. Want hoe kunnen we weten, hoe die monolithische hiërarchie van waarden er uiteindelijk uit moet zien en met welk concreet criterium, met welke methode we telkens weer in enig (schijnbaar) waardeconflict de betrokken waarden op één noemer kunnen brengen? Volgens velen, met Aristoteles voorop, is Plato’s visie in dit opzicht veel te pretentius en zelfs gevaarlijk, omdat ze het vermogen van de menselijke rationaliteit in alledaagse besluitvormingscontexten ernstig overschat en daardoor voor de praktijk elke realiteitswaarde mist. De *technè* die Plato voorstelt is niet alleen geïnspireerd door een kosmisch harmoniemodel, maar vereist voor haar concrete toepassing in feite ook een ‘God’s eye point of view’, waarover wij alleen dogmatisch kunnen *pretenderen* te beschikken, maar dat wij als mens nooit echt kunnen innemen. In die zin is deze *technè* fundamenteel *onmenselijk* en bevordert ze, zoals onder andere Popper in zijn *The open society and its enemies* heeft betoogd, een rigide levenshouding die zich politiek gezien al te gemakkelijk in totalitarisme vertaalt.

2.4 Het probleem van het criterium

De spanning die zo met deze vraag naar een eenduidig en objectief criterium voor de rationaliteit van onze overtuigingen wordt opgeroepen, of het nu om de juistheid van onze keuzes of om de waarheid van onze kennis gaat, is enorm. In de context van de wetenschap heeft Scherer, zoals gezegd en mijns inziens terecht, de betekenis van incommensurabiliteit en de metatheoretische onoplosbaarheid van interparadigmatische geschillen direct in ver-

⁹² *ibid.* 108-9.

band gebracht met dit probleem van het criterium.⁹³ Dit is belangrijk, omdat volgens critici met dit argument de deur wagenwijd wordt opengezet voor irrationaliteit en een vergaand relativisme in de wetenschap. Hollis spreekt hier zelfs van een ‘dodelijke droge rot’ in de wetenschapsontwikkeling, waardoor het bij ontstentenis van objectieve criteria van rationaliteit een volkomen willekeurige en contingente zaak wordt, hoe mensen hun overtuigingen denken te kunnen staven.⁹⁴ Wat rationeel is om te geloven wordt zo immers direct afhankelijk van de inhoudelijke overtuigingen die men feitelijk heeft. Er lijkt dan geen enkele dam meer te bestaan tegen ‘wishful thinking’ en geen enkele basis om tussen strijdende standpunten te beslissen. Hollis bepleit daarom een ‘massieve centrale kern’ van rationaliteitscriteria die ‘geen geschiedenis heeft’, die aangeeft wat een rationeel mens wel moet geloven om deze naam waardig te zijn en op grond waarvan we tenminste nog kunnen pretenderen iets te weten wat ondanks onszelf waar is.

Zo eenvoudig ligt het volgens Chisolm echter niet. Hij beschouwt het door Sextus Empiricus in de tweede eeuw na Christus geformuleerde probleem van de dialellus of de vicieuze cirkel als één van de moeilijkste en hardnekkigste kwesties in de filosofie.⁹⁵ De kern van dit probleem beschrijft hij onder verwijzing naar een weergave ervan in de *Essays* van Montaigne ongeveer als volgt.

Iedereen weet wel, dat sommige van onze overtuigingen waar zijn en andere onwaar. Niet alles wat we denken te weten is ook ‘echt’ waar. Hoe kunnen we nu bepalen, welke van onze overtuigingen waar zijn en welke niet? Om dat te kunnen hebben we een criterium (een procedure of methode) nodig, hoe complex ook. Maar dat roept meteen de vraag op, hoe (met welk criterium) we dan weer kunnen bepalen, of dit criterium deugt en niet een ander concurrerend criterium geldig is. Daarvoor moeten we weten of dit criterium er *daadwerkelijk* in slaagt om onderscheid te maken tussen wat waar is en wat niet, en dat kunnen we niet weten, tenzij we bij voorbaat al weten welke van onze overtuigingen waar zijn en welke niet. Maar dat was nu juist het probleem en dus zijn we gevangen in een vicieuze cirkel.

Volgens Chisolm ligt de structuur van de dialellus besloten in de onvermijdelijke wederzijdse afhankelijkheid van antwoorden op deze twee vragen:⁹⁶

‘wat weten we?’ ofwel ‘wat is de *omvang* van onze kennis?’ en

‘hoe bepalen we dat?’ ofwel ‘wat zijn de *criteria* van kennis?’

De scepticus, omdat hij noch het dogmatisme noch de oneindige regres noch de vicieuze circulariteit van antwoorden op deze vragen als uitweg wenst te accepteren, besluit dat hij nooit definitief kan weten wat waar is en wat niet. Alle kennis veronderstelt een ongetoetst en principieel ontoetsbaar uitgangspunt. Chisolm onderkent eveneens de onaantrekkelijkheid van elk van de drie sceptische alternatieven, maar acht het scepticisme zelf ook te ondraaglijk om te accepteren. Een beperkte (hoewel misschien weinig troostrijke) mogelijkheid om hier aan te ontkomen ziet hij in een autonoom antwoord op de eerste vraag: sommige zeer concrete waarheden behoeven geen criterium, geen nader bewijs van hun

⁹³ Scherer (1998)

⁹⁴ Hollis (1982: 82-3)

⁹⁵ Chisolm (1973: 3)

⁹⁶ *ibid.* 7.

waarheid. *De kleur van de inkt op deze pagina is zwart. U leest nu wat hier staat. En nu dit. Wat ik nu opsteek, is mijn hand.* Zo zijn er allerlei specifieke dingen die we weten en waarvoor het onzinnig zou zijn verder bewijs te vragen. Een beperkte verzameling van dergelijke pertinente waarheden en even pertinente onwaarheden stelt ons volgens Chisolm in staat een tentatief en onderscheidend antwoord op de tweede vraag te formuleren en met de criteria die daaruit voortvloeien meer twijfelachtige en tegelijk belangwekkendere kennisanspraken te beoordelen.

Maar de vraag blijft, hoe ver we met dit ‘particularisme’ in de wetenschap kunnen komen, zoals Chisolm zelf ook toegeeft. Ten tijde van Copernicus zal er ongetwijfeld ook iemand zijn hand opgestoken hebben om te vragen of er reële twijfel mogelijk was over het feit dat de zon om de aarde draait. Binnen de kortste keren raken we in discussies met andersdenkenden toch weer verstrikt in een van de onaangename modaliteiten van de dialellus. Chisolm concludeert daarom:

“What few philosophers have had the courage to recognize is this: we can deal with the problem [of the criterion] only by begging the question. It seems to me that, if we do recognize this fact, as we should, then it is unseemly for us to pretend that it isn’t so.”⁹⁷

Waar Hollis dus een dam wenst op te werpen tegen wishful thinking door een centrale kern van criteria voor rationaliteit te postuleren (en waar haalt hij die vandaan?), ziet Chisolm juist in deze strategie zelf een vorm van wishful thinking op metaniveau die het tegen beter weten in wenst te doen voorkomen, *alsof* het probleem van het criterium helemaal niet bestaat. De eerlijkheid die Chisolm hier gebiedt, leidt volgens hem echter ook niet tot een onbeperkt scepticisme. Maar juist waar het erop aankomt, zal het ons evenmin in staat stellen om de strijd tussen incommensurabele standpunten in enige definitieve zin te beslissen. Daarmee is het bezwaar van Hollis echter allerminst van tafel. Het probleem van het criterium laat in deze vorm immers nog legio mogelijkheden toe om de overtuigingen die we feitelijk hebben, rationeel aanvaardbaar te *maken* door er criteria bij te formuleren of uit af te leiden die deze verzameling van overtuigingen zo precies mogelijk omschrijven. Zo’n criterium zou bijvoorbeeld kunnen zijn:

Alles wat ik geloof, waarbij ik in alle redelijkheid en naar mijn beste kunnen heb geprobeerd rekening te houden met wat anderen vinden, is rationeel aanvaardbaar.

Een dergelijk, bijvoorbeeld door Rescher geopperd “bescheiden criteriologisch ego-centrisme”⁹⁸ zal op Hollis een weinig geruststellende indruk maken. Toegepast op zichzelf moet dit criterium van rationaliteit volgens Rescher zelfs op straffe van irrationaliteit als universeel bindend en rationeel superieur aan alle andere criteria worden beschouwd. Dat is wat je noemt *zelflegitimatie bij uitstek*! Maar als deze zelflegitimerende werking ook in andere mogelijke rationaliteitscriteria structureel met de dialellus verbonden is en deze weer in de wederzijdse afhankelijkheid van conceptuele schema’s en criteria van wetenschappelijkheid de grondvorm bepaalt van Kuhns incommensurabiliteitsbegrip, dan is de vraag hoe Kuhn in zijn theorie de “range of admissible scientific belief” nog denkt te kunnen vrijwaren van de meest exotische uitwassen. Hoe denkt hij dan een grens te kunnen stellen aan het wetenschappelijk relativisme en juist via zijn incommensurabiliteitsbegrip

⁹⁷ *ibid.* 20.

⁹⁸ Rescher (1988: 140v)

de rationaliteit van cognitieve evaluatie te kunnen redden, anders dan door te stellen dat wetenschap *is* wat wetenschappers *doen*?

2.5 Incomparabiliteit, incompatibiliteit, ‘mateloosheid’?

Hoe kunnen we incommensurabiliteit nu gezien het probleem van het criterium en de zelf-legitimerende partijdigheid die daar volgens Chisolm mee is verbonden, logisch karakteriseren? Scherer en Steinmann zoeken deze formele kwalificatie in navolging van Lueken op het hoogst mogelijke abstractieniveau.⁹⁹ Incommensurabiliteit heeft dan betrekking op de verhouding tussen twee (of meer) zogenoemde ‘oriëntatiesystemen’ A, B, ..., bijv. stelsels van overtuigingen, waarden, stellingen, theorieën, wereldbeelden etc. die als een min of meer coherente verzameling van regels bepalen, hoe de aanhangers ervan hun omgeving waarnemen, concipiëren en handelend tegemoet treden. De verhouding tussen deze oriëntatiesystemen kan nu bepaald worden door één of meer ‘referentiesystemen’ X, Y, ..., die daartoe bepaalde vergelijkingsregels en beoordelingsmaatstaven definiëren. Referentiesystemen kunnen volgens Scherer en Steinmann beschouwd worden als oriëntatiesystemen van een hogere orde dan de oriëntatiesystemen waarop zijn worden toegepast. Een situatie van incommensurabiliteit ontstaat volgens hen nu onder drie voorwaarden.¹⁰⁰

- Er moeten tenminste twee (radicaal) verschillende oriëntatiesystemen zijn (er is sprake van diversiteit);
- Deze oriëntatiesystemen zijn inhoudelijk met elkaar in strijd (ze moeten logisch onverenigbaar, ofwel *incompatibel* zijn); en
- Een gemeenschappelijk referentiesysteem ontbreekt om de onderhavige oriëntatiesystemen objectief te beoordelen of vergelijken (ze zijn inhoudelijk onvergelijkbaar, ofwel *incomparabel*).

De tweede en derde voorwaarde zijn volgens Scherer en Steinmann noodzakelijk voor het ontstaan van incommensurabiliteit. Als twee oriëntatiesystemen immers niet strijdig zijn dan kunnen ze elkaar simpelweg aanvullen en is er niets aan de hand. Maar als oriëntatiesystemen met elkaar in strijd zijn, dan verlangt hun onverenigbaarheid een eenduidige en rationeel gemotiveerde keuze, die door het ontbreken van gedeelde (rationele) beoordelingsmaatstaven wordt verhinderd.¹⁰¹ Beide voorwaarden voor incommensurabiliteit hebben overigens in recente literatuur de nodige aandacht getrokken.¹⁰²

Kuhn zelf stelt in *Structure* expliciet, zoals we al eerder constateerden, dat incommensurabiliteit logische onverenigbaarheid impliceert of vooronderstelt.¹⁰³ Incommensurabele theorieën kunnen in hun totaliteit niet tegelijk waar zijn. Andersom hoeven logisch onver-

⁹⁹ Scherer & Steinmann (1999); Lueken (1992)

¹⁰⁰ Scherer & Steinmann (1999: 520)

¹⁰¹ *ibid.* 521. Dat geldt overigens ook voor de oorspronkelijke mathematische notie van incommensurabiliteit. Ook dan komt het erop neer, dat voor twee oriëntatiesystemen, in dit geval twee grootheden A en B, er geen derde grootheid X (het referentiesysteem) is, hoe klein ook, waarin de omvang van beide andere grootheden volledig en exact kan worden uitgedrukt.

¹⁰² Bernstein (1991), Hoyningen (1993), Raven (1994), Sankey (1994), Shapere (1998)

¹⁰³ Kuhn (1970: 103)

enigbare theorieën echter niet incommensurabel te zijn (als ze namelijk dezelfde vergelijkings- c.q. beoordelingsmaatstaven hanteren). Daarom stelt Bernstein terecht dat de begrippen incommensurabiliteit en incompatibiliteit niet synoniem zijn.¹⁰⁴ Sankey vraagt zich echter af, hoe incommensurabele theorieën überhaupt onverenigbaar kunnen zijn, als de begrippenkaders, waaruit ze zijn opgebouwd, qua betekenis inderdaad zo sterk van elkaar verschillen als Kuhn heeft gesuggereerd.¹⁰⁵ Per slot van rekening zijn de uitspraken *Deze doos is licht* en *Deze doos is niet licht* ook niet met elkaar in strijd als het begrip *licht* in het eerste geval betrekking heeft op de kleur en in het tweede op het gewicht ervan. Volgens Sankey zou er bij een voldoende vergaande semantische dispariteit tussen theorieën zelfs geen basis zijn om verschillende paradigma's als rivalen te beschouwen, omdat er inhoudelijk geen logisch conflict tussen *kan* bestaan.¹⁰⁶ De vraag is dan zelfs, waar we ons überhaupt druk om maken en waarom we om te beginnen een keuze tussen incommensurabele paradigma's zouden willen of moeten maken.

Maar Sankey overdrijft de mate van semantische dispariteit tussen paradigma's hier veel te sterk. Het is bij de overgang van een paradigma naar een ander immers hoogst onwaarschijnlijk, dat een begrip daarin zodanig van betekenis verandert, dat het alleen nog homoniem is met het oorspronkelijke begrip, maar er verder inhoudelijk helemaal niets meer mee te maken heeft. Waar het bij het conflict tussen paradigma's om draait is, dat gelijk-luidende begrippen daarin een zodanig divergente betekenis hebben, dat er aan een object (of een verzameling daarvan) waarop beide begrippen betrekking claimen te hebben, eigenschappen worden toegedicht die niet gelijktijdig van toepassing kunnen zijn. Op die manier moeten uit verschillende paradigma's uitspraken afgeleid kunnen worden die op zijn minst logisch contrair zijn, dat wil zeggen niet tegelijk waar (zij het wel tegelijk onwaar) kunnen zijn. Anders gezegd moeten zij in hun verwijzing naar concrete objecten deze objecten tegelijk in elkaar wederzijds uitsluitende verzamelingen indelen. De incoherentie tussen twee paradigma's bestaat er dan in, dat vanuit het ene paradigma aan een object *a* een eigenschap *F* wordt toegekend en vanuit het andere aan het zelfde object een eigenschap *G*, terwijl de mogelijkheid beide eigenschappen tegelijk te bezitten op zijn minst binnen één van de betrokken paradigma's wordt ontkend, zodat daarbij geldt: $(x) \sim (Fx \& Gx)$.

Er is echter terecht op gewezen, dat indien paradigma's op deze wijze incompatibel zijn, ze met betrekking tot de betwiste eigenschap(pen) en de objecten waaraan ze worden toegedicht in ieder geval wel empirisch vergelijkbaar moeten zijn, omdat de incompatibiliteit anders niet vastgesteld zou kunnen worden.¹⁰⁷ Toch is vaak beweerd, zoals we hierboven bij Scherer en Steinmann ook zien, dat Kuhns incommensurabiliteitstheorie impliceert dat paradigma's *niet* vergelijkbaar zijn, juist omdat paradigma's in verschillende niet in elkaar vertaalbare talen zijn geformuleerd en ze in die zin geen gemeenschappelijk referentiesysteem hebben. Sankey constateert op dit punt bijvoorbeeld, dat Kuhns ontkenning van het bestaan van een neutrale observatietaal de empirische of inhoudelijke onvergelijkbaarheid van theorieën impliceert en ziet dit als het belangrijkste en meest verontrustende aspect van

¹⁰⁴ Bernstein (1991)

¹⁰⁵ Sankey (1994)

¹⁰⁶ *ibid.* 3.

¹⁰⁷ Zie bijv. Shapere (1998)

het incommensurabiliteitsprobleem.¹⁰⁸ Sankey verkeert hier in goed gezelschap van een menigte van onderzoekers die dezelfde mening zijn toegedaan. Hoyningen geeft een uitgebreid overzicht van bronnen.¹⁰⁹ Zoals Hoyningen zelf en Bernstein¹¹⁰ echter constateren, heeft Kuhn regelmatig en met nadruk gesteld, dat verschillende paradigma's wel degelijk en zelfs op rationele wijze met elkaar vergeleken kunnen worden, ook waar het hun empirische inhoud betreft. Die rationele vergelijking hoeft echter niet 'objectief' of zelfs maar neutraal of onpartijdig te zijn ten aanzien van de onderhavige paradigma's.

Waar het hier om draait is de constatering van Kuhn, dat ieder paradigma wel voor sommige van zijn theoretische aanspraken op krachtige empirische ondersteuning kan bogen, terwijl het op andere punten in strijd lijkt met algemeen erkende feiten of breed gedeelde verklaringen voor bepaalde verschijnselen. Bij een vergelijkende beoordeling van paradigma's gaat het dan per ultimo om de vraag welke feiten we *significanter* vinden (bijvoorbeeld vanwege de manier waarop ze zijn vastgesteld), zodanig dat een theorie er niet mee in strijd *mag* zijn, dan wel welke puzzels we *belangrijker* vinden om op te lossen. Maar dan hebben we het, zoals we hierboven al zagen, niet meer over de empirische gegevenheid van verschijnselen, maar over de relevantie ervan. De criteria voor de beoordeling van deze relevantiekwestie kunnen paradigma's echter niet direct aan de empirie zelf ontleenen, maar alleen aan hun zelf geproclameerde probleemcontext en de intellectuele ambities en waarden die daarin belichaamd zijn. Alleen wanneer we naar Platoons model zouden veronderstellen over een volledige rangorde van dergelijke waarderingsmaatstaven te kunnen beschikken, dat als 'algoritme' gebruikt kan worden om van elk mogelijk paar strijdige kennisaanspraken te beslissen welke het belangrijkste is, zou dan nog van 'objectieve' vergelijkbaarheid sprake kunnen zijn. Kuhn ontkent echter ten stelligste, dat een dergelijk objectief systeem van maatstaven kan bestaan en dat dit een noodzakelijke voorwaarde voor de rationaliteit van de wetenschap c.q. de rationele vergelijkbaarheid van paradigma's zou zijn.

In die zin onderscheiden Scherer en Steinmann mijns inziens ook onvoldoende scherp tussen het *ontbreken* van een (vermeend) objectief referentiesysteem en het bestaan van *verschillende* strijdige referentiesystemen. Een situatie van incommensurabiliteit ontstaat eerder door de laatste dan door de eerste omstandigheid. Hierdoor miskennen Scherer en Steinmann eveneens dat, zoals Kuhn toch duidelijk onderstreepte, oriëntatiesystemen en referentiesystemen niet duidelijk van elkaar gescheiden kunnen worden. Eerder vormen zij binnen een paradigma een 'inextricable mixture', een elkaar wederzijds legitimerend en versterkend koppel: bepaalde rationaliteitsmaatstaven legitimeren een inhoudelijk theoretisch kader, maar dit kader ondersteunt ook deze rationaliteitsmaatstaven en werkt ze in de hand, waardoor dit koppel als geheel een zelflegitimerend karakter krijgt. Paradigma's als oriëntatiesystemen zijn steeds ook hun eigen referentiesystemen. Het referentiesysteem is in die zin niet, zoals Scherer en Steinmann suggereren, 'van een hogere orde'.

Er bestaat hier een zekere formele analogie met logische antinomieën. Hoogland beschouwt een antinomie als een theoretisch onoplosbare onverenigbaarheid van twee uitspraken (oriëntatiesystemen) en vraagt zich af, in hoeverre deze inherent zijn aan het den-

¹⁰⁸ Sankey (1994: 2)

¹⁰⁹ Hoyningen (1993: 218)

¹¹⁰ Bernstein (1983, 1991)

ken en zo in het separatisme tussen ‘andersdenkenden’ een onvermijdelijk aspect van de *condition humaine* vormen.¹¹¹ Hoogland grijpt hiervoor terug op drie beroemde denkers. Voor Kant zijn antinomieën een inherent product van de rede en duiden zij als zodanig de grenzen van het kenbare aan. Hegel beschouwt de antinomie daarentegen als een dialectische tegenspraak die duidt op de *beperkte* waarheid van cognitieve uitspraken, maar die ook vooruitwijst naar hun mogelijke ‘opheffing’ in een overkoepelende synthese. In de analytische filosofie van met name Russell doet de antinomie zich voor als reflexieve paradox, dat wil zeggen als een uitspraak waarvan de waarheid de onwaarheid impliceert en omgekeerd (bijv. de verzameling van alle verzamelingen die zichzelf niet als element bevatten). Een paradox wordt dan (verzamelingtheoretisch) gedefinieerd als een totaliteit die zichzelf omvat en daarin tegelijkertijd haar eigen negatie impliceert. In de vorm van uitspraken moet voor het ontstaan van paradoxen aan drie voorwaarden voldaan zijn:¹¹²

- a. een uitspraak moet zelfreflexief zijn, dat wil zeggen mede naar zichzelf verwijzen;
- b. ze moet een negatie bevatten; en
- c. de negatie moet betrekking hebben op de zelfreflectie.

Russell beschouwt het ontstaan van paradoxen als een gebrekkigheid van het denken en verbiedt daarom in zijn *theory of types* als oplossing hiervoor (uitspraken over) zelfreflexieve totaliteiten. Verzamelingen mogen alleen elementen bevatten van een ‘lagere orde’ dan de verzameling zelf. Althans, alleen dan zijn daarover cognitief zinvolle uitspraken mogelijk. Tarski heeft later beroep gedaan op een gelijksoortig onderscheid tussen ordes van talen (‘objecttalen’ en ‘metatalen’) om een eenduidige semantische waarheidstheorie te kunnen ontwerpen. Het probleem bij paradoxen zit echter niet in de zelfreflexiviteit van totaliteiten als zodanig, maar in de zelfreflexieve *ontkenning*.¹¹³

De overeenkomst tussen incommensurabele paradigma’s (oriëntatiesystemen) en antinomieën is nu, dat paradigma’s ook zelfreflexieve totaliteiten zijn, waardoor de vicieuze partijdigheid in hun onderlinge verhouding ontstaat, maar dat paradigma’s zichzelf niet negatief impliceren. Paradigma’s zijn (zo mogen we althans hopen) intern coherent. De onverenigbaarheid (antinomie) schuilt in de verhouding met andere eveneens zelfreflexieve totaliteiten, i.e. paradigma’s. Paradoxen daarentegen zijn in feite *met zichzelf* onverenigbaar. De keuze tussen paradigma’s krijgt daardoor het karakter van een dilemma: er zijn goede gronden om de ene optie te kiezen, maar evenzeer goede, zij het andere gronden om de andere optie te kiezen, terwijl beide opties onverenigbaar zijn.¹¹⁴ Scherer en Steinmann lijken door hun nadruk op referentiesystemen als oriëntatiesystemen van ‘hogere orde’ dezelfde strategie te willen volgen als Russell en Tarski en nemen daarmee een beslissende stap in hun houding ten opzichte van incommensurabiliteit door de zelflegitimatie van paradigma’s impliciet als teken van de *gebrekkigheid* van onze rationaliteit op te vatten.

¹¹¹ Hoogland (1993: 210-216)

¹¹² *ibid.* 212.

¹¹³ Vgl. Haack (1979)

¹¹⁴ De meeste paradoxen in het strategisch management, waarover de laatste tijd zoveel te doen is, zijn volgens deze omschrijving overigens ook dilemma’s en geen paradoxen in logische zin (vgl. De Wit en Meyer 1998, 16-17).

Evenals Russell en Tarski lijken zij zich daarmee te committeren aan een Platoons of ‘algoritmisch’¹¹⁵ rationaliteitsbegrip, waaraan Kuhn zich juist probeerde te onttrekken.

Het gebrek aan objectieve maatstaven maakt volgens Kuhn de wetenschap nog niet irrationeel en verhindert ook geen rationele, door argumenten gestuurde vergelijking van paradigma’s, zelfs als die argumenten fundamenteel partijdig zijn in de zin dat ze stelselmatig uitvallen ten gunste één van de betrokken paradigma’s. Het dilemma’s karakter van paradigmakeuze vooronderstelt zelfs rationele vergelijkbaarheid, omdat een dilemma zich slechts *als* dilemma kan voordoen, wanneer we de argumenten voor elk van de voorhanden keuzeopties kunnen inzien en begrijpen. Dat paradigma’s tegelijk inhoudelijk onverenigbaar zijn, zet de keuze ertussen natuurlijk wel op scherp en dat maakt de door velen gevoelde behoefte aan een, zo niet objectief, dan toch op zijn minst onpartijdig oordeel heel begrijpelijk. Maar waar moeten we zo’n onpartijdige en toch beslissende evaluatiemaatstaf vandaan halen? Als we die vanwege het probleem van het criterium niet kunnen vinden, dan kunnen we het (zo schijnen veel denkers in reactie op dit probleem gedacht te hebben) net zo goed helemaal zonder regels te stellen. Aan het begrip incommensurabiliteit kleefte in deze zin inderdaad de connotatie van een zekere *mateloosheid*, een (methodologisch) anarchisme, dat er door Feyerabend ook daadwerkelijk mee verbonden is en dat voor velen juist de irrationaliteit van de wetenschap toont. Kuhn heeft zover niet willen gaan, maar we moeten hier inderdaad oppassen. Incommensurabiliteit is door wetenschapstheoretici wel gelijkgesteld en vertaald met de termen onverenigbaarheid en onvergelijkbaarheid. Beide identificaties zijn volgens Kuhn gegeven het bovenstaande onjuist. Maar het is ook niet Kuhns bedoeling de irrationaliteit van de wetenschap te propageren. Het ging hem er immers juist om aan het begrip cognitieve evaluatie weer enige ‘rationele beet’ terug te geven. Maar dan kan wetenschap ook niet volkomen regel- of mateloos zijn, zodat elk criterium goed genoeg is om een paradigmakeuze te legitimeren. Dat heeft Kuhn dan ook nooit beweerd. Eerder lijkt zijn opvatting gekenmerkt te worden door drie samenhangende stellingen, namelijk dat in de keuze tussen paradigma’s:

- waarlijk *onpartijdige* evaluatiecriteria naar hun aard in het algemeen niet doorslaggevend zullen zijn,
- *rationeel aanvaardbare* criteria niet per se onpartijdig hoeven te zijn, en
- van *alle* rationeel aanvaardbare criteria (hetzij afzonderlijk hetzij in combinatie) niet verwacht mag worden dat ze steeds dezelfde keuze dicteren.

De keuze tussen paradigma’s is dan niet *mateloos* noch zijn paradigma’s rationeel onvergelijkbaar; eerder is hun verhouding zoals het begrip incommensurabiliteit ook in zijn meest letterlijke vertaling aangeeft, ‘*on-gelijk-matig*’ doordat er geen overkoepelende en onafhankelijke metacriteria of meta-argumenten bestaan op grond waarvan de uiteenlopende argumenten voor verschillende paradigma’s definitief en uitputtend op één noemer gebracht kunnen worden en zo een eenduidige keuze kan worden gemaakt. Dat is echter precies wat velen juist *wel* van een rationele cognitieve evaluatie verwachten en tekent mijns inziens ten diepste het probleem van incommensurabiliteit. Op dit karakter van rationele evaluatie kom ik in Hoofdstuk 4 uitgebreid terug.

¹¹⁵ Raven (1994)

2.6 Conclusie

De fundamentele intuïtie die Kuhn aan de mathematische notie van incommensurabiliteit heeft ontleend en naar de wetenschapstheorie heeft overgebracht, is dat de rationele verantwoording van kennisaanspraken in de wetenschap onherroepelijk afhankelijk is van en daarmee relatief is aan de criteria die we aan die verantwoording stellen. Uit het probleem-gestuurde karakter van wetenschap destilleert Kuhn twee niveaus waaraan de criteria ontleend worden die de legitimiteit van gestelde vragen binnen een paradigma bepalen, namelijk:

- de *inhoudelijke* begripsmatige structuur van de taal, waarin problemen worden uitgedrukt en een min of meer impliciet theoretisch perspectief op de onderzochte werkelijkheid ligt besloten, waardoor onze waarneming ervan wordt aangestuurd, en
- de *praktische* doelen en achterliggende waarden, waaraan de oplossing van gestelde problemen wordt verondersteld bij te dragen en die de methodologische richtlijnen en werkwijzen bepalen, waardoor het proces van kennisproductie wordt gereguleerd.

Volgens Kuhn vormen beide niveaus binnen een paradigma een 'inextricable mixture' van argumenten die elkaar wederzijds ondersteunen en de basis verschaffen voor de semantische en axiologische incommensurabiliteit van paradigma's. Kuhn heeft daarmee vooral tegenover het dogmatisch positivistisch eenheidsideaal in de wetenschap weer enige rationele 'beet' terug willen geven aan onze visie op de ontwikkelingsdynamiek van wetenschap, die naar zijn mening wezenlijk pluralistisch van aard is. In die dynamiek kan de keuze tussen paradigma's niet naar Pythagoreïsch model dwingend op basis van empirische bevindingen of een volledige en eenduidige rangorde van paradigmaoverstijgende maatstaven ten gunste van één ervan beslist worden. Met zijn stelling van de circulariteit van paradigmatische verantwoordingscriteria zinspeelt Kuhn direct op het door Sextus Empiricus geformuleerde 'probleem van het criterium' en verklaart hij paradigma's in feite tot zelflegitimerende cognitief-normatieve visies die 'incompatible modes of community life' in het wetenschapsbedrijf vertegenwoordigen.¹¹⁶

De inhoudelijke onverenigbaarheid van paradigma's is daarbij door velen echter beschouwd als grondslag voor een 'mateloos' relativisme en de door Hollis zo genoemde 'dodelijke droge rot' in de wetenschap, als er geen massieve en tijdloze kern van rationaliteitscriteria verondersteld mag worden, waarmee strijdige paradigma's zowel empirisch als theoretisch vergeleken kunnen worden. Hoe Kuhn zich tegen deze relativismekritiek heeft verweerd, staat centraal in het volgende hoofdstuk.

Kuhn ontkent echter niet, *dat* paradigma's rationeel vergelijkbaar zijn noch dat er bepaalde universele en in beginsel onpartijdige rationaliteitscriteria bestaan. Maar omdat bij de evaluatie van paradigma's concrete relevantiekwesties een veelal beslissende rol spelen, impliceert zijn theorie wel, dat deze tijdloze en onpartijdige rationaliteitscriteria in het algemeen geen doorslaggevende of logisch dwingende keuze tussen concurrerende paradigma's kunnen dicteren. Argumenten die dat wel kunnen, zullen paradigma's daardoor aan zichzelf moeten ontlene en dat maakt hun onderlinge verhouding vicieus partijdig. De keuze ertussen manifesteert zich daardoor als een dilemma, waarin rivaliserende paradigma's elk hun rationeel gemotiveerde maar tegelijk onverenigbare en eigenmachtige waardeprioriteiten stellen.

¹¹⁶ Kuhn (1970: 94)

Met deze laatste, praktische onverenigbaarheid staat veel op het spel. Ze raakt volgens Nussbaum direct aan onze verwachtingen over de 'levensreddende' rol van rationaliteit en wetenschap in het menselijk bestaan. Sinds Plato is het ontwerp van een volledige en uitputtende hiërarchie van waarden vaak als voorwaarde gezien voor de menselijke rationaliteit in praktische zaken en voor het ideaal van de wetenschap een coherent en samenhangend geheel van alle kennis op te bouwen. Incommensurabiliteit wordt dan algemeen als een *gebrek* van de rede gezien. Opvallend is dat Kuhn precies het omgekeerde beweert: hij beschouwt het eerder als voorwaarde voor de rationaliteit van cognitieve evaluatie in de wetenschap. Tegenover het 'kosmische' eenheidsideaal van het positivisme plaats hij daarmee een onreducerbaar wetenschappelijk pluralisme, waarin mensen de verantwoordelijkheid voor hun waarheidspretenties in hoge mate op de eigen schouders moeten dragen en niet op de kosmos kunnen afschuiven. Wat dat betekent voor de in zijn theorie belichaamde opvatting van rationaliteit is het onderwerp van hoofdstuk 4.

HOOFDSTUK 3

SEMANTISCHE INCOMMENSURABILITEIT

3.1 Inleiding

Met de semantische incommensurabiliteit van paradigma's zijn twee problemen intiem verweven, te weten de mate van wetenschappelijk relativisme die ermee geassocieerd wordt, en de mogelijkheid van succesvolle communicatie en wederzijds begrip tussen aanhangers van incommensurabele opvattingen. Beide vraagstukken staan in nauw verband met Kuhns stelling dat paradigmatische begrippenkaders door hun dispariteit onderling onvertaalbaar zijn en er meer in het bijzonder geen paradigmaneutrale taal bestaat, waarin we onze zintuiglijke gewaarwordingen zodanig kunnen uitdrukken, dat een directe en objectieve vergelijking van de empirische implicaties van verschillende paradigma's mogelijk is. Toch heeft Kuhn altijd volgehouden, dat deze onvertaalbaarheid niet tot een onbeperkt relativisme leidt noch tot de onmogelijkheid van wederzijds begrip tussen paradigmatische opposenten. Maar waar de grenzen aan de relativiteit van kennis en de mogelijkheid van interparadigmatische communicatie getrokken moeten worden is in de receptie van Kuhns theorie, zowel in de filosofie als in de wetenschap i.c. de organisatiekunde, voortdurend onderwerp van discussie gebleven. Na de enigszins geëmotioneerde en soms overdreven kritiek die zijn werk in eerste instantie opriep, heeft Kuhn zich vanaf de jaren zeventig vooral op het punt van de conceptuele dispariteit van paradigma's tegen een aantal zeer serieuze en intuïtief aannemelijke bezwaren moeten verdedigen.

Deze bezwaren staan in dit hoofdstuk centraal. Om ze zo scherp mogelijk voor het voetlicht te kunnen brengen schets ik eerst de kennistheoretische positie, waarop Kuhn zich in later werk meer expliciet heeft betrokken. Daarin bekent hij zich tot een opvatting waarin de werkelijkheid zoals wij die kennen en ervaren, tot op zekere hoogte onvermijdelijk lexicon- c.q. taalafhankelijk en dus 'mind-dependent' is, en waarbij verschillende lexica (zoals we die bijvoorbeeld in verschillende historische periodes in de wetenschap of tussen verschillende culturen aantreffen) niet volledig in elkaar vertaald of tot elkaar gereduceerd hoeven kunnen worden. Kuhn benoemt deze positie zelf als een evolutionair Kantianisme, al heeft hij daarmee allerminst de inzet te verdedigen dat iedereen daardoor naar believen zijn eigen waarheid kan construeren (3.2). Volgens Davidson is deze positie echter fundamenteel incoherent. Ook al zou, zoals Kuhn zijn positie later heeft gekwalificeerd, de semantische dispariteit tussen paradigma's veelal slechts lokaal zijn en de meeste talen c.q. paradigma's dus in hoge mate conceptueel isomorf zijn, dat doet niets af aan de noodzaak dat de inhoudelijke bepaling van enige resterende dispariteit een gemeenschappelijke en onproblematische toegang tot de werkelijkheid veronderstelt die onderlinge vertaalbaarheid en daarmee ook de mogelijkheid van wederzijds begrip over de kloof tussen paradigma's heen impliceert. Volgens Kuhn kan die toegang echter niet *zonder* een lexicon verkregen worden. Lexica zijn in die zin niet alleen een instrument voor de beschrijving van onze ervaringen achteraf, ze zijn een voorwaarde voor de mogelijkheid van ervaring (3.3). De betekenissen die in een lexicon besloten liggen worden in Kuhns opvatting dan echter bepalend voor wat er in de werkelijkheid mee correspondeert, dat wil zeggen voor de verzameling van objecten waarnaar een begrip verwijst. Waar we het met een begrip over hebben (de verwijzing of extensie) wordt bepaald door wat we ermee bedoelen (de beteke-

nis of intensie). Op dit punt heeft Kuhn de indringende kritiek gekregen, dat hij daarmee alles afhankelijk maakt van ‘hoe je iets definieert’. Filosofen als Kripke en Putnam hebben voor deze ‘descriptieve verwijzingstheorie’ een ‘causale verwijzingstheorie’ in de plaats gesteld die er precies op gericht is dit effect te voorkomen door de (juiste) beschrijving van een begrip controleerbaar te maken via de eigenschappen van de verzameling objecten waarnaar het verwijst om op die manier een extensionele semantiek te redden. Pragmatisch lost deze theorie echter niet zoveel op, vooral naarmate begrippen een hoger theoretisch gehalte hebben of wanneer objecten *qua* instantie van een begrip niet onafhankelijk van beschrijving identificeerbaar zijn. Kuhn kan zich derhalve toch terecht beroepen op zijn descriptivisme, dat in de sociale wetenschappen overigens een nog prominenter plaats op-eist dan in de natuurwetenschappen al het geval is (3.4). Voor de mogelijkheid van succesvolle communicatie tussen paradigma’s is een extensionele semantiek echter ook niet vereist. Vooral Davidson en Putnam hebben tegen Kuhn ingebracht dat succesvol begrip van andersdenkenden veronderstelt dat we hun overtuigingen in onze eigen termen moeten kunnen vertalen. Onvertaalbaarheid zou dan impliceren dat communicatie met andersdenkenden onmogelijk is. Kuhn draait deze relatie echter precies om: om iets te kunnen vertalen moeten we het eerst begrijpen, maar begrip impliceert nog geen vertaalbaarheid. Eerder zijn we volgens hem, wanneer we een ander paradigma hebben leren begrijpen *tweetalig* geworden. Wel zal de homofonie van begrippen waar paradigma’s in *ongelijke* betekenis gebruik van maken, gemakkelijk tot verwarring kunnen leiden en dwingt de onverenigbaarheid van kennisaanspraken uit verschillende paradigma’s ons in de wetenschap veelal tot het maken van een keuze. Maar dat wil niet zeggen, dat de keuzen van andersdenkenden onnavolgbaar, onbegrijpelijk of irrationeel worden. (3.5)

3.2 Kuhns evolutionair Kantianisme

Kuhns stelling dat met de overgang naar een ander paradigma ‘de wereld verandert’, is wijd en zijd opgevat als uiting van een onaanvaardbaar venijnig relativisme. De wereld, of beter: wat waar is, is in zijn opvatting blijkbaar onontkoombaar afhankelijk van het binnen een paradigma gehuldigde conceptuele schema.¹¹⁷ Er is onafhankelijk van de begripsmatige structuur van ons denken geen toegang tot ‘de feiten’. Kuhn bekent zich in dit opzicht inderdaad tot een ‘postdarwiniaans’ of evolutionair Kantianisme. De werkelijkheid op zichzelf is volgens hem ‘ineffable’, onuitsprekelijk, al gaat daar naar zijn overtuiging voor de wetenschap en het idee van wetenschappelijke vooruitgang niet veel mee verloren.¹¹⁸ Die vooruitgang staat voor Kuhn, zoals hij sinds 1970 herhaaldelijk benadrukte, allerm minst ter discussie voor zover het een toenemend probleemoplossend vermogen van de wetenschap betreft. In termen van heuristische kracht, verklarend en voorspellend vermogen, de fijnzinnigheid en nauwkeurigheid van gepostuleerde theoretische of empirische afhankelijkheden en dergelijke is naar de mening van Kuhn niet alleen binnen paradigma’s maar ook in de historische opeenvolging ervan in de natuurwetenschappen een onmiskenbare vooruitgang constateerbaar. In die zin is de ontwikkeling van de wetenschap volgens hem unidirectioneel en onomkeerbaar. Maar als het aankomt op de vraag, of latere theorieën de werkelijkheid ook beter representeren of in correspondentietheoretische zin steeds dichter

¹¹⁷ Davidson (1984: 189)

¹¹⁸ Kuhn (2000: 104)

bij ‘de waarheid’ komen, houdt Kuhn vol dat deze vraag fundamenteel onbeslisbaar is. Dit begrip van vooruitgang zou immers vereisen, dat er op ontologisch niveau een steeds betere *match* vastgesteld zou moeten kunnen worden tussen de aard van de entiteiten die een theorie postuleert, en hoe de wereld op zichzelf en onafhankelijk van onze cognitie ‘werkelijk’ in elkaar zit. Zo begrepen houdt Kuhn vast aan een ontologisch relativisme en stelt hij onomwonden dat:

“[...] the notion of a match between the ontology of a theory and its ‘real’ counterpart in nature seems to me illusive in principle. [...] I do not doubt, for example, that Newton’s mechanics improves on Aristotle’s and that Einstein’s improves on Newton’s *as instruments for puzzle-solving*. But I can see in their succession no coherent direction of ontological development. On the contrary, in some respects, though by no means all, Einstein’s general theory of relativity is [ontologically] closer to Aristotle’s than either of them is to Newton’s.”¹¹⁹

Wat hier primair op het spel staat, is de overspannen verwachting van een correspondentietheoretische waarheidsopvatting, dat we de overeenstemming zouden kunnen vaststellen tussen onze kennis en een “external, mind-independent world”, op grond waarvan een eenduidige en definitieve keuze tussen concurrerende theorieën kan worden gemaakt. De functie van het waarheidsbegrip in een ontwikkelingsdynamische wetenschapstheorie is volgens Kuhn weliswaar *vergelijkend* maar niet *objectief*. Dat verandert de aard van de rechtvaardiging van kennisaanspraken echter wezenlijk. Kennisaanspraken worden niet getoetst aan een onafhankelijk gegeven werkelijkheid, maar worden beoordeeld op hun bijdrage binnen een kennisbestand aan de oplossing van een historisch schuivende en paradigmagebonden probleemcontext.¹²⁰ Daarbij splitst Kuhn de bepaling van de waarheid van kennisaanspraken op in twee delen. We moeten over iedere willekeurige uitspraak volgens hem steeds twee vragen kunnen beantwoorden.

“First, determine the status of the statement: is it a candidate for true/false? To that question [...] the answer is lexicon-dependent. And second, supposing a positive answer to the first, is the statement rationally assertable? To that question, given a lexicon, the answer is properly found by something like the normal rules of evidence.”¹²¹

Wetenschap, als het taalspel van de bepaling van waarheid/onwaarheid, stelt in de beantwoording van beide vragen bepaalde regels (zoals een verbod op de gelijktijdige bevestiging en ontkenning van een uitspraak), bij overtreding waarvan men zich volgens Kuhn wetenschappelijk gezien onherroepelijk ‘buiten spel’ plaatst.¹²² Maar daarbij *vooronderstelt* ze de keuze van een lexicon (een conceptueel schema) waarbinnen het resultaat van de toepassing van die regels ten opzichte van andere lexica drastisch kan verschillen. De keuze tussen conceptuele kaders is echter niet zelf beoordeelbaar binnen het wetenschappelijk taalspel. Op zichzelf zijn deze kaders volgens Kuhn niet zelf “a candidate for true/false”. Uitspraken over lexica kunnen dat wel zijn, maar vooronderstellen daarin zelf een lexicon voor de beantwoording van bovengenoemde twee vragen. Daarmee wordt het echter onmogelijk om de wetenschappelijke prestaties van verschillende lexica *lexicononafhankelijk* te vergelijken.

¹¹⁹ Kuhn (1970: 206-207); nadruk toegevoegd.

¹²⁰ Kuhn (2000: 96)

¹²¹ *ibid.* 99.

¹²² *ibid.* 100.

Volgens Kuhn zijn onze ervaring en kennis van de werkelijkheid daardoor onvermijdelijk “mind-dependent” in de zin van lexiconafhankelijk. Wat we kunnen ervaren, beschrijven en communiceren wordt structureel beperkt door de taal waarin we onze ervaringen en beschrijvingen uitdrukken. En hoewel mensen verschillende, wederzijds onvertaalbare conceptuele kaders kunnen gebruiken en zo deel kunnen uitmaken van verschillende ‘taal-gemeenschappen’, zullen ze aspecten van de werkelijkheid anders ervaren afhankelijk van het gebruikte kader. Maar daarmee is de wereld allerm minst “mind-dependent” in de zin dat we haar naar believen zouden kunnen construeren en zouden kunnen *kiezen*, wat waar is en wat niet:

“As such, [the world] is entirely solid: not in the least respectful of an observer’s wishes and desires; quite capable of providing decisive evidence against invented hypotheses which fail to match its behavior. Creatures born into it must take it as they find it.”¹²³

Lexiconbepaalde representatiewijzen zijn volgens Kuhn dus constitutief voor de wereld *zoals we haar ervaren*, en deze representatiewijzen (hoewel het historisch veranderlijk product van evolutie en socialisatie) moeten volgens hem in navolging van Kant inderdaad als voorwaarden voor de mogelijkheid van ervaring worden beschouwd. Ze gaan noodzakelijkerwijs aan alle mogelijke ervaring vooraf. Maar daarmee is nog niet volledig bepaald wat zich in de ervaring concreet *zal* voordoen. Hoewel we ons niet *buiten* enige representatiewijze kunnen begeven om de relatieve representatieve kwaliteit van verschillende conceptuele kaders te beoordelen, kunnen *binnen* de structuur van een lexicon contingente vermoedens wel degelijk door de wereld worden weersproken. Elk lexicon kent op deze manier in termen van het filosofisch pragmatisme wel een verzameling proposities “die we maar beter kunnen aannemen”¹²⁴ en *a fortiori* een aantal andere die we maar beter kunnen verwerpen, hoewel deze verzamelingen volgens Kuhn niet voor alle lexica gelijk hoeven te zijn.

Velen hebben zich afgevraagd, of deze kennistheoretische positie van Kuhn eigenlijk wel steekhoudend is. Davidson, bijvoorbeeld, twijfelt sterk aan de mate waarin conceptuele kaders eigenlijk van elkaar kunnen verschillen, of beter: of en hoe hun verschil kan worden bepaald.

“The dominant metaphor of conceptual relativism, that of differing points of view, seems to betray an underlying paradox. Different points of view make sense, but only if there is a common co-ordinate system on which to plot them; yet the existence of a common system belies the claim of dramatic incomparability. What we need, it seems to me, is some idea of the considerations that set the limits to conceptual contrast.”¹²⁵

Die grens trekt Davidson bij de claim van Kuhn (en Feyerabend) dat verschillende conceptuele kaders onderling, al of niet volledig, onvertaalbaar zouden zijn. Kuhns idee van personen of taalgemeenschappen die de wereld met incommensurabele conceptuele kaders benaderen, veronderstelt een dualisme van taal en wereld, van conceptueel schema en ongeïnterpreteerde ‘empirische inhoud’ (het gemeenschappelijk coördinatenstelsel). Zonder de laatste zouden onze conceptueel bemiddelde en gegenereerde theorieën immers niet weerlegd *kunnen* worden. Davidson acht dat dualisme echter onhoudbaar, voor zover het

¹²³ *ibid.* 101.

¹²⁴ Rorty (1993: 7)

¹²⁵ Davidson (1984: 184)

impliceert, dat die empirische inhoud middels wederzijds onvertaalbare schemata steeds grotendeels passend “georganiseerd” of “gerepresenteerd” zou kunnen worden.

“I want to urge that this [...] dualism of scheme and content, of organizing system and something waiting to be organized, cannot be made intelligible and defensible.”¹²⁶

Dit beeld zou er uiteindelijk op neer komen, dat verschillende conceptuele kaders tot theorieën leiden die alle de wereld of onze ervaring daarvan in hun totaliteit coherent ‘organiseren’ of passend ‘representeren’, dat wil zeggen (grotendeels) *waar* zijn, maar desondanks logisch onverenigbaar en onvertaalbaar. Daar kan Davidson niets mee en dus geeft hij het dualisme liever op, zij het met de aantekening, dat dit natuurlijk niet ten koste kan gaan van de wereld, maar verhaald moet worden op de notie van incommensurabele conceptuele kaders of onvertaalbare talen. Willen we überhaupt van een verschil tussen conceptuele kaders kunnen spreken, dan *moeten* we er wel van uitgaan, dat we een onmiddellijke toegang tot de wereld hebben, waartegen we dit verschil kunnen afzetten en waarlangs we die kaders dus in elkaars termen kunnen vertalen. En dat doen wetenschapshistorici als Kuhn, ondanks hun claim van onvertaalbaarheid, volgens Davidson ook voortdurend wanneer zij de kenmerken van een lang vervlogen theorie weergeven in, hoe kan het ook anders, onze eigen, hedendaagse taal!

3.3 Lexicale structuren en locale incommensurabiliteit

Kuhn heeft dus nog wel wat uit te leggen, want de kritiek van Davidson snijdt diep en maakt vertaalbaarheid in feite tot een criterium van taal-zijn. Als iets niet vertaalbaar is in onze eigen taal, dan *is* het geen taal.¹²⁷ *Determineerbaar verschil* tussen talen impliceert toetsbaarheid van beweringen in een taal aan een taalafhankelijke empirie, waarbij we ervan uit moeten gaan dat deze talen die empirie passend organiseren en ons wereldbeeld dus (grotendeels) juist is.

“It follows that when we study what our language – any language – requires in the way of overall ontology, we are not just making a tour of our own picture of things: what we take there to be is pretty much what there is.”¹²⁸

Maar dan heeft het geen zin meer om over conceptueel relativisme te spreken. In de interactie tussen gebruikers van verschillende conceptuele kaders doet Davidson hier een beroep op het zogenaamde welwillendheidsbeginsel of *principle of charity*. Dit beginsel stelt dat, wanneer we niet mogen veronderstellen dat iemand aan bepaalde woorden dezelfde betekenis hecht of dezelfde taal spreekt als wij, we zijn taaluitingen alleen kunnen begrijpen door er (hypothetische) vertalingen van te maken die iemand grotendeels dezelfde opvattingen toedichten als wij zelf huldigen:

“[...] whether we like it or not, if we want to understand others, we must count them right in most matters. [...] We make maximum sense of the words and thoughts of others when we interpret in a way that optimizes agreement (this includes room for explicable error, i.e. difference of opinion). Where does this leave the case for conceptual relativism? The answer is, I think, that we must say much the same thing about differences in conceptual scheme as we

¹²⁶ *ibid.* 189.

¹²⁷ *ibid.* 185.

¹²⁸ *ibid.* xix.

say about differences in belief: we improve the clarity and bite of declarations of difference [...] by enlarging the basis of shared (translatable) language or of shared opinion.”¹²⁹

Daarmee zijn verschillen van mening tussen voorstanders van verschillende paradigma's niet alleen maar schijn. Want als we niet objectief kunnen bepalen, of en waar conceptuele kaders van elkaar verschillen, dan kunnen we ook niet zeggen dat ze gelijk zijn. Maar de reductie in bovenstaand citaat van 'difference of opinion' tot 'explicable error' is veelbetekend. Verschil van mening kan volgens Davidson blijkbaar alleen bestaan in de vorm van verklaarbare misvatting. Daarbij rijst echter de vraag hoe welwillend zijn *principle of charity* eigenlijk nog is. De 'guiding policy' van Davidson is hier, dat we er zo lang mogelijk van uit moeten gaan dat iemand hetzelfde gelooft als wij en dat we zelf gelijk hebben,¹³⁰ waarmee hij een gelijksoortig kennistheoretisch egocentrisme verdedigt als we Rescher in het vorige hoofdstuk al zagen doen. Wanneer de tovenaer van een primitief volk bijvoorbeeld zegt dat iemand door een demon bezeten is, dan bedoelt hij waarschijnlijk dat die persoon gewoon een of ander virus onder de leden heeft en dat is natuurlijk ook zo. En als die tovenaer niet met onze interpretatie akkoord gaat, dan heeft hij het gewoon mis, hoe verklaarbaar dat vanuit zijn culturele achtergrond ook is. Maar deze strategie kan de tovenaer ook volgen: de westerling die zegt, dat iemand een kwaadaardig virus onder de leden heeft, bedoelt natuurlijk, dat hij door een demon bezeten is en dat is natuurlijk ook zo, etc. Het punt is hier, dat het voor Davidson als posities zo tegenover elkaar staan blijkbaar principieel ondenkbaar is, dat hun verschil *niet* objectief beslisbaar zou zijn, hoe *partijdig* en *egocentrisch* die 'objectiviteit' ook is. In de complexe argumentatie van Davidson lijkt vooral dit verlangen naar beslisbaarheid doorslaggevend: door verschillen tussen paradigma's bij voorbaat zoveel mogelijk te minimaliseren, wordt elk resterend verschil in ieder geval beslisbaar.

Kuhn gaat daar duidelijk niet in mee. Verschillen tussen talen c.q. paradigma's zijn volgens hem wel degelijk betekenisvol, onreduceerbaar en het product van hun disparate conceptuele of taxonomische structuur. De conceptuele kaders van verschillende paradigma's "cut up the world in different ways".¹³¹ Het betreft hier zowel de manier waarop verschillende begrippen met elkaar samenhangen (hun betekenis, connotatie of intensie) als hoe ze bij dingen in de wereld aanknopen (hun verwijzing, denotatie of extensie). Daarbij benadrukt Kuhn vanaf 1970, dat hij nooit bedoeld heeft dat paradigmatische talen wederzijds *volkomen* onvertaalbaar zijn. Doorgaans zullen de meeste termen in twee concurrerende theorieën dezelfde betekenis hebben. Hun functie is gelijk en hun vertaling is domweg homofoon. Het probleem van onvertaalbaarheid concentreert zich gewoonlijk rond een aantal centrale en onderling gedefinieerde begrippen die zintuiglijke stimuli of gewaarwordingen op verschillende wijze in "similarity classes" ordenen¹³² en waarbij we die begrippen en hun onderlinge relaties *samen* met (prototypes van) de dingen die ze zo identificeren leren kennen. Kuhn spreekt daarom over "local incommensurability" waarbij het erom gaat dat niet alleen een beperkte groep begrippen andere betekenissen hebben, maar

¹²⁹ *ibid.* 197.

¹³⁰ *ibid.* 196.

¹³¹ Kuhn (2000: 164)

¹³² *ibid.* 172.

ook het *patroon* van hun onderlinge relaties een andere structuur vertoont.¹³³ Sommige toepassingen van die begrippen mogen dan weliswaar specificiceerbaar zijn in een andere taal, maar sommige ook niet, waardoor een eenduidige vertaling *zonder betekenisverlies of verandering van begripsmatige associaties* onmogelijk is.

Kuhn heeft hiervoor vele illustraties gebruikt. Eén van zijn favorieten in de wetenschap betreft de Copernicaanse revolutie. Met de overgang van een geocentrisch naar een heliocentrisch wereldbeeld wijzigde de betekenis van het begrip ‘planeet’ zowel op intensioneel als extensioneel niveau en veranderde daarmee ook onze kennis van de natuur op *structurele* wijze. Waar zon en maan eerst planeten waren en de aarde niet, geldt sinds Copernicus de aarde wel als planeet, terwijl de zon een ster is geworden en de maan een satelliet.

“Changes of that sort were not simply corrections of individual mistakes embedded in the Ptolemaic system [but] involved [...] changes in the criteria by which some terms [...] attached to nature. These criteria, furthermore, were in part dependent upon the theory with which they were introduced. When referential changes of this sort accompany change of law or theory, scientific development cannot be quite cumulative. [...] Nor can one quite describe the new in the vocabulary of the old or vice versa. Consider the compound sentence, ‘In the Ptolemaic system planets revolve about the earth; in the Copernican they revolve about the sun.’ Strictly construed, that sentence is incoherent. The first occurrence of the term ‘planet’ is Ptolemaic, the second Copernican, and the two attach to nature differently. For no univocal reading of the term ‘planet’ is the compound sentence true.”¹³⁴

Wie nu mocht denken dat intussen toch wel vaststaat dat Copernicus gelijk gehad heeft en we nu duidelijk weten wat een planeet *is*, gaat echter voorbij aan de kern van Kuhns idee. Recente ontdekkingen steunen Kuhn hier bovendien. Sinds kort staat met de ontdekking van ‘bruine dwergen’ (een soort ‘mislukte sterren’ waar geen fusie van waterstof maar wel van deuterium in de kern plaatsvindt), ‘free floaters’ (een soort planeten die niet in een baan om een ster bewegen) en ‘ijsdweren’ (hemellichamen die net als Pluto in een bepaalde hellingshoek ten opzichte van de ecliptica om de zon bewegen, waardoor de status van Pluto als planeet sterk in twijfel is getrokken) immers allerminst vast, wat een planeet nu eigenlijk is zowel in zijn oppositie tot sterren als tot andere hemellichamen. De Internationale Astronomische Unie heeft onlangs zelfs een speciale commissie ingesteld die zich moet beraden over de criteria voor de toepassing van het ‘p-woord’.¹³⁵ Moet een bepaald kenmerk definitoirisch beslissend zijn (kernfusie van waterstof; of van deuterium; hellingshoek ten opzichte van de ecliptica; massa) of moet de ontstaanswijze van hemellichamen bepalend zijn? Die beslissing, en daar gaat het Kuhn om, kan niet simpelweg op grond van empirische informatie (een ongeïnterpreteerde toegang tot de feiten) genomen worden en heeft het netwerk van conceptuele relaties tot inzet, dat we tot een bepaald moment voetstoots gebruiken om onze waarnemingen überhaupt onder woorden te brengen, alsmede de cognitieve verwachtingen die met een dergelijk netwerk samengaan. In reactie op Davidson stelt Kuhn dan ook:

“What I have been calling a lexical taxonomy might [...] be called a conceptual scheme, where the ‘very notion’ of a conceptual scheme is not that of a set of beliefs but of a particu-

¹³³ *ibid.* 36.

¹³⁴ *ibid.* 15.

¹³⁵ Schilling (2001)

lar operating mode of a mental module prerequisite to having beliefs, a mode that at once supplies and bounds the set of beliefs it is possible to conceive.”¹³⁶

In die lexicale taxonomieën gaat het volgens Kuhn vooral om een beperkte klasse van termen, de zogenaamde soortnamen en stoffelijke naamwoorden. Soortnamen omvatten natuurlijke soorten (boom, planeet, water e.d.), kunstmatige soorten (horloge, auto), nominale soorten (organisatie) enzovoorts. Stoffelijke naamwoorden (goud, plastic) kunnen met soortnamen gecombineerd worden in zinsconstructies met een onbepaald lidwoord (een gouden horloge, e.d.). Kenmerkend voor deze termen is volgens Kuhn dat zij elkaar in hun verwijzing (de verzameling van objecten die erdoor wordt aangeduid) niet mogen overlappen, tenzij ze zich als genus tot species verhouden. Kuhn noemt dit het “no-overlap principle”.¹³⁷ Iets kan wel tegelijk een planeet en een hemellichaam zijn, maar niet een planeet en een ster; wel een metaal en goud, maar niet tegelijk goud en zilver.

Termen als deze worden doorgaans middels het gebruik van voorbeelden geleerd. Voor de meeste geldt dat ze daarbij geleerd worden als onderdeel van een “contrast set” of van een aantal onderling gerelateerde termen, waarbij het leren van dergelijke termen gepaard gaat met het verwerven van bepaalde generalisaties (kennis) omtrent hun onderscheidende eigenschappen en gedrag. Soortnamen zijn volgens Kuhn “projecteerbaar”: een soortnaam kennen betekent gegeneraliseerde verwachtingen hebben omtrent de verzameling van zijn referenten (zijn verwijzing). Die verwachtingen kunnen ‘normisch’ zijn, in welk geval ze ‘normale’ kenmerken benoemen die wel uitzonderingen toelaten, of ‘nomisch’, dat wil zeggen een universeel geldende wetmatigheid (een natuurwet) uitdrukken, waarop in beginsel geen uitzondering mogelijk is.¹³⁸ Waar het Kuhn nu om gaat is dat deze verwachtingen mede de *betekenis* (de intensie) van een term vormen.

“Changes in expectations about a kind term’s referents are therefore changes in its meaning, so that only a limited variety of expectations may be accommodated within a single speech community.”¹³⁹

Verschil van mening omtrent de betekenis van termen (planeet, kracht, water) kan daarom niet lang voortbestaan, althans niet binnen dezelfde taalgemeenschap, omdat zij typisch onverenigbare verwachtingen omtrent het gedrag van hun referenten inhouden. Weliswaar kunnen begrippen zoals ‘planeet’ voor en na Copernicus of ‘kracht’ bij Newton en bij Aristoteles voor een groot deel van hun verwijzing overlappen, maar juist daar zouden ze dan onverenigbare verwachtingen aan stellen. Dat geldt in ieder geval voor nomische generalisaties vanwege hun universele geldigheidsaanspraak, maar ook voor normische, als het termen uit eenzelfde contrastset betreft. Datgene wat onderscheidend is voor sterren, *kan* niet ook voor planeten gelden. Periodes waarin een (wetenschappelijke) gemeenschap op deze manier overlappende soortnamen gebruikt eindigen volgens Kuhn daarom doorgaans op een van de volgende manieren:

¹³⁶ Kuhn (2000: 94).

¹³⁷ *ibid.* 92.

¹³⁸ *ibid.* 230.

¹³⁹ *ibid.* 231.

“either one [usage of a term] entirely displaces the other, or the community divides into two, a process not unlike speciation and one that I [...] suggest is the reason for the ever-increasing specialization of the sciences.”¹⁴⁰

Het beeld dat Kuhn hier schetst heeft in de strijd tussen concurrerende theorieën of paradigma's, waar lexicale taxonomieën op deze manier structureel van elkaar verschillen, dus belangrijke repercussies voor de evaluatie van strijdige kennisaanspraken. Die evaluatie vooronderstelt immers een lexicon samen met de generalisaties die daarin belichaamd zijn, en de uitkomst ervan is derhalve afhankelijk van dat lexicon. De keuze tussen verschillende lexica kan echter niet rationeel beslist worden met een beroep op hoe de wereld in haar totaliteit feitelijk in elkaar zit en confronteert ons daarin onvermijdelijk met het probleem van het criterium, omdat tenminste een deel van die feiten zelf het product is van de lexicale keuzes die we maken. Kuhn concludeert dan ook:

“If, as standard forms of realism suppose, a statement's being true or false depends simply on whether or not it corresponds to the real world – independent of time, language, and culture – then the world itself must be somehow lexicon-dependent.”¹⁴¹

Of de incommensurabiliteit tussen twee willekeurige lexica slechts lokaal is of niet doet aan deze conclusie weinig af en er is ook geen onderdeel van een lexicon, dat *principeel* van deze mogelijkheid van locale incommensurabiliteit lijkt gevrijwaard.

3.4 Betekenis en verwijzing

De grondgedachte van Kuhn, die hij deelt met Kant, dat mensen actief betrokken zijn in het proces van kennisverwerving doordat zij hun gewaarwordingen conceptueel in similarity en contrastsets organiseren die ervaring als zodanig pas mogelijk maken, is aannemelijk. Daaruit volgt terecht dat we in Kunnemans bewoordingen de verantwoordelijkheid voor de waarheid van onze kennis niet volledig op het object ervan kunnen afschuiven. Dat verschillende gemeenschappen ieder in hun empirische omgeving tot andere representatiestructuren van de werkelijkheid kunnen komen of dat de werkelijkheid ons met de toename van ervaring kan nopen tot aanpassing van de structuur van een conceptueel kader, waarmee een evolutionair perspectief op kennisontwikkeling ontstaat en kennis dus steeds plaats-, tijd en cultuurgebonden is, ligt evenzeer voor de hand. Maar wat zich in de waarneming voordoet, hebben we daarmee nog niet volledig in de hand. De werkelijkheid op zichzelf is daarbij “ineffable”, ja zelfs de elementaire gewaarwording ervan. Ook de laatste, het ‘sense-datum’ of de stimulus, laat zich niet uitspreken, doorgronden of benoemen zonder het *conceptueel* plaats te geven. Het rode van rood, het bolle van bol en dergelijke is niet iets, dat we ongearticuleerd in de mentale vingers kunnen nemen om het te vergelijken met ons concept van roodheid of bolheid en hun bijbehorende contrasttermen, zodat we hun overeenstemming zo nauwkeurig mogelijk kunnen vaststellen.¹⁴² Daarmee is de

¹⁴⁰ ibid. 232-33.

¹⁴¹ ibid. 77.

¹⁴² Kuhn (1970: 196) constateert terecht, dat “stimuli we can only know through elaborate theory”. Het begrip sense-datum of stimulus, en bijgevolg wat daarvan de inhoud kan zijn, is geen primitief gegeven maar, zoals bijvoorbeeld in het Logisch Atomisme van Russell, het product van een lange filosofische exercitie die er weliswaar op gericht is om een onproblematisch verband tussen kennis

acute vraag, hoe concepten dan aanknopen bij de werkelijkheid of onze gewaarwording daarvan, eveneens fundamenteel onbeantwoordbaar, zij het dat speculatieve antwoorden daarop niet zonder consequentie zijn.

Als groot nadeel van de positie van Kuhn in dit verband wordt wel gezien, dat daarin de verwijzing van een term, dat wil zeggen de verzameling van dingen in de werkelijkheid die ermee wordt aangeduid (het bedoelde), direct afhankelijk wordt van de betekenis die we aan die term hechten (de bedoeling). De betekenis bepaalt de verwijzing ofwel: *extensie volgt intensie*. Veranderen we de betekenisstructuur van een verzameling onderling gedefinieerde termen met de daarin belichaamde verwachtingen, zoals hiervoor besproken, dan veranderen we daarmee klaarblijkelijk ook de extensie van die termen. Twee onderzoekers lopen over straat. Zegt de eerste: "Het wil maar niet zomeren, hè." Antwoordt de tweede: "Ach, dat ligt er maar aan, hoe je *zomer* definieert." Hangt dat daar inderdaad van af? Aan dit 'het is maar hoe je het definieert'-argument ontleent de wetenschap weliswaar middels haar gezaghebbend vermogen om de betekenis van begrippen stipulatief vast te stellen een enorme institutionele macht en heeft zij in de maatschappij een bijzonder effectief, zich nog steeds uitbreidend en soms terecht verontrustend kennis- en interpretatiemonopolie gevestigd, maar daarmee heeft zij toch nog niet de macht over die werkelijkheid *zelf*. Onze in de betekenis van termen vervatte en alleszins feilbare *beschrijving* van dingen (op linguïstisch niveau) mag niet verward worden met de *aard* van de dingen (op ontologisch niveau) waarnaar een begrip verwijst. Water blijft water, of we daar nu een goede beschrijving van kunnen geven of niet.

Dit is de kern van de kritiek die sinds de jaren zeventig in een nieuwe verwijzingstheorie is ontwikkeld om aan het conceptueel relativisme te ontsnappen en een zeker metafysisch realisme te kunnen redden. Opvattingen zoals die van Kuhn berusten op een *descriptieve* verwijzingstheorie, waarin de betekenis van termen wordt opgevat als een lijst, cluster of netwerk van eigenschappen (de betekenis) die de objecten waarop het begrip van toepassing is (de verwijzing), kenmerken. Deze lijst fungeert in feite als een *beslissingscriterium* om elementen van die verzameling te kunnen identificeren.¹⁴³ Veranderingen in de betekenis van een term beïnvloeden dus de verwijzing en bepalen zo de waarheidswaarde van uitspraken waarin die term voorkomt. Op die manier bepaalt, zoals Davidson verontrust vaststelde, volgens deze opvatting de hoedanigheid van onze begrippenkaders in feite of iets waar is of niet.

De *causale* verwijzingstheorie, waarvan Donnellan, Kripke en Putnam de belangrijkste vertegenwoordigers zijn, stelt echter dat de waarheid van uitspraken *alleen* afhankelijk is van de verwijzing en dat een adequate verwijzingstheorie geen beroep hoeft te doen op de manier waarop *beslist* wordt of iets feitelijk tot de verwijzing van een term behoort. Termen kunnen heel goed en succesvol gebruikt worden om te verwijzen, zelfs als de beschrijving (en dus de vermeende betekenis) ervan onjuist of op het onderhavige geval niet van toepassing is. Donnellan maakt in dit verband onderscheid tussen een *attributief* en een *referentieel* gebruik van termen. Bij een attributief gebruik van termen is het de bedoeling iets te zeggen over wat dan ook onder een begrip valt zonder dat we hoeven te weten wat dat in feite is. Bij een referentieel gebruik van termen kunnen we een term herkenbaar en

en werkelijkheid te kunnen leggen, maar zelf in zijn inhoudelijke bepaling zeker niet onprobleematisch is.

¹⁴³ vgl. Schwartz (1977: 14-20)

succesvol *benutten* om naar iets te verwijzen, ook als (de gangbare betekenis van) die term er helemaal niet op van toepassing is. De openbaar aanklager kan in een rechtszaak met de term ‘moordenaar’ succesvol verwijzen naar de verdachte terwijl iedereen weet dat diens schuld nog allerminst vaststaat. Hij gebruikt de term dan referentieel. Maar hij kan haar ook attributief gebruiken om over de werkelijke moordenaar te spreken zonder te weten wie dat in feite is.

Het onderscheid tussen het vaststellen van de verwijzing en het geven van de betekenis van een term acht Kripke van bijzonder belang bij het gebruik van natuurlijke soortnamen en stoffelijke naamwoorden. Kripke spreekt in dit verband van *rigid designators*, ofwel starre aanduiders. Met deze termen verwijzen we steeds naar exemplaren van dezelfde soort ongeacht of de beschrijvingen die we ervoor hebben juist zijn. We gebruiken die termen dus primair referentieel. Beschrijvingen spelen geen doorslaggevende rol bij de beslissing of een term in een bepaald geval van toepassing is. Ze zijn hoogstens een handig *hulpmiddel* om dingen van een bepaalde soort te identificeren, maar bepalen niet wat het *is* om tot die soort te behoren.¹⁴⁴ Dit laatste is slechts afhankelijk van de verwijzing en die ligt vast vanaf het eerste moment dat een term wordt gebruikt om naar enkele prototypes of exemplaren van een bepaalde soort te verwijzen. Die eerste daad van verwijzing wordt als een soort ‘doopceremonie’ van de term beschouwd, waarmee ieder later gebruik van de term historisch via een causale keten van communicatieve handelingen verbonden is, en is daarmee de ‘oorzaak’ dat de term verwijst zoals ze doet. Zoals Kuhn het uitdrukt, wordt de verwijzing van een term volgens de causale theorie dus bepaald door deze oorspronkelijke prototypes en een primitieve (ontologische) relatie van ‘gelijksoortigheid’ tussen deze oorspronkelijke en later aangetroffen exemplaren van een soort.

“Theories about what makes the samples the same are, on this view, irrelevant to reference, as are the techniques used in identifying further samples. Both may vary over time as well as from individual to individual at a given time. But the original samples and the relation same-ness-of-kind are stable.”¹⁴⁵

Wat de relatie van gelijksoortigheid inhoudelijk bepaalt, is de substantie van een soort. Zoals Kripke en Putnam herhaaldelijk aangeven, wordt die bij stoffen als water en goud bijvoorbeeld bepaald door de atomaire structuur of chemische samenstelling ervan. Oppervlakkige eigenschappen, zoals kleur, vorm of hardheid, zoals we meestal bij de beschrijving van soorten gebruiken, doen daarbij volgens hen niet terzake. Goud zou best blauw kunnen zijn, maar toch atoomnummer 79 hebben en *dus* goud zijn; er zou best een stof kunnen bestaan die alle oppervlakkige eigenschappen van water heeft, maar die een andere chemische samenstelling dan H₂O heeft en *dus* geen water is. *Als* het inderdaad *waar* is, dat goud atoomnummer 79 heeft en water H₂O is, dan is dat volgens Kripke en Putnam ook *noodzakelijk* en doet het er niet toe, of we dat, toen we voorbeelden van die stoffen voor het eerst zo noemden, al wisten of konden bepalen.

De bedoeling van Kripke en Putnam met de causale verwijzingstheorie is om op deze manier aan de verwijzing van termen een zekere constantheid te geven die onafhankelijk is van onze beschrijving of kennis van dingen en ons vermogen om elementen uit de extensie van een term te herkennen. Verwijzing is daardoor *immuun* voor veranderingen van theorie

¹⁴⁴ *ibid.* 27.

¹⁴⁵ Kuhn (2000: 78)

en identificatiemethode en de causale verwijzingstheorie lijkt daarmee goed inzetbaar tegen verdedigers van een of andere vorm van conceptueel relativisme of paradigmatische incommensurabiliteit (vgl. bijvoorbeeld Weaver en Gioia (1994) in de organisatiekunde). Op grond van deze immuniteit is het mogelijk om te stellen, dat extensie (het bedoelde) niet bepaald wordt door intensie (de bedoeling), maar andersom. Onze beschrijving van termen moet uiteindelijk de verwijzing zo precies mogelijk omschrijven door de substantie van een soort tot uitdrukking te brengen. En als we de verwijzing van die substantie los daarvan kunnen identificeren, dan kunnen we daaraan de kwaliteit van verschillende beschrijvingen van een bepaalde soort toetsen. *Intensie volgt dus extensie*.

Maar hoe zit dat dan met termen als ‘planeet’? Wat is daarvan de ‘substantie’? Hier beschikken we momenteel blijkbaar over meerdere kandidaten, waarvan er niet één duidelijk superieur of ook theorieonafhankelijk is. En in feite, zo stelt Kuhn, zijn de door Kripke en Putnam gebruikte voorbeelden van ‘goud’ en ‘water’ ook niet theorieonafhankelijk.¹⁴⁶ De term atoomnummer stamt uit het lexicon van de atoomtheorie en kan alleen met andere termen uit die theorie geleerd en gebruikt worden. Hetzelfde geldt voor H₂O als kwalificatie van water, ongeacht de aggregatietoestand waarin het zich bevindt. Wat we als substantie van iets voorstellen is altijd een op grond van een of andere theorie *gepretendeerde* substantie. En uitspraken waarin de substantie van iets wordt benoemd zijn nog steeds *beschrijvingen* die een blijkbaar preferent en veelal theoretisch beslissingscriterium poneren om referenten van een term te identificeren. Dergelijke theoretische eigenschappen zijn volgens Kuhn bovendien niet *wezenlijk* anders dan de oppervlakkige eigenschappen die we in het dagelijks leven veelal gebruiken om referenten te identificeren en ook zij kunnen, op theoretisch niveau, allerlei identificatieproblemen opleveren die aanleiding kunnen geven tot lexicale transformaties en veranderingen in de projecteerbare verwachtingen die daarmee in het geding zijn.

Het bijzondere van termen als goud en een aantal andere natuurlijke soorten is eigenlijk alleen maar, dat hun verwijzing historisch en van cultuur tot cultuur nauwelijks aan verandering onderhevig is geweest, dat hun gelijksoortigheid relatief gemakkelijk herkenbaar is, als het ware ‘in het oog springt’, en de wetenschap nauwelijks iets aan onze alledaagse verwachtingen ervan veranderd heeft. Maar dat maakt de verwijzing van termen als goud niet *principeel* immuun voor verandering en dat is precies wat de causale verwijzingstheorie via het begrip *rigid designation* juist wel lijkt te doen.¹⁴⁷ Bij begrippen als ‘planeet’ en zelfs ‘water’ daarentegen zijn veranderingen in (theoretische) beschrijvingen en daarin geïmpliceerde ‘primitieve’ relaties van gelijksoortigheid historisch wel degelijk van invloed geweest op de verwijzing ervan.

Pragmatisch gezien lost de causale verwijzingstheorie op kennistheoretisch niveau dus niet zoveel op. Op ontologisch niveau *postuleert* ze alleen de metafysische duurzaamheid en onveranderlijkheid van substanties en soorten, maar voor het proces van kennisverwerving en in het bijzonder voor de herkenbaarheid van gelijksoortigheidsrelaties zijn we blijvend afhankelijk van min of meer impliciet gebruikte identificatiecriteria. Bovendien duidt niets in de causale theorie erop, dat er in de historisch communicatieve keten van het gebruik van termen geen ‘wederdoping’ van termen plaats kan vinden, bijvoorbeeld door de confrontatie met moeilijk classificeerbare exemplaren van een soort, waar we voor een beslis-

¹⁴⁶ *ibid.* 83.

¹⁴⁷ vgl. Sankey (1994: 55); Kuhn (2000: 81)

sing wel terug moeten vallen op een beschrijving die de relatie van gelijksoortigheid stipulatief vastlegt.

Initiële beschrijvingen en identificatiecriteria zijn bij theoretische begrippen en bij allerlei sociale of, zoals Schwartz het noemt, *nominale* soortnamen, zoals ‘organisatie’, ‘kennis’, ‘rol’, ‘sport’ e.d. zelfs onontbeerlijk voor de herkenbaarheid van deze soorten.¹⁴⁸ Bij natuurlijke soortnamen mag het gebruik ervan primair referentieel zijn: we verwijzen er succesvol mee naar (exemplaren van) dezelfde verzameling van dingen, zelfs als onze beschrijvingen ervan niet precies kloppen. De bedoeling is om voorbeelden van het bedoelde aan te kunnen duiden, waarbij de relatie van gelijksoortigheid wordt geacht onafhankelijk van beschrijving herkenbaar te zijn en in het oog te springen, bijvoorbeeld op grond van de fysieke verschijningsvorm van de aangeduide dingen. Bij nominale soorten en theoretische termen is het gebruik door het ontbreken van deze tastbaarheid in eerste instantie echter steeds attributief. De bedoeling bepaalt wat het is om het bedoelde te zijn; gelijksoortigheid wordt bepaald door gelijkheid van betekenis, i.e. het voldoen aan dezelfde beschrijving.

“In using [nominal kinds] we do not have some kind of thing in mind, name it, and then seek to discover what it is we have named [...]. Rather we have a certain specification or description in mind and define anything that satisfies the description as having a right to the name.”

¹⁴⁹

Twee organisatiekundigen komen terug van een bezoek aan bedrijf X. Zegt de eerste: “Goh, wat een toestand heeft die manager ervan gemaakt! Dat is toch geen organiseren meer?” Antwoordt de tweede: “Ach, dat ligt er maar aan wat je onder *organiseren* verstaat.” Licht dat daar inderdaad aan? Volgens menigeen zou het antwoord nu bevestigend moeten zijn. Of iets een daad van organiseren behelst, kan geen zuiver empirische ontdekking over organiseren zijn, maar is steeds ingebed in een a priori specificatie van wat organiseren *betekent*. Alleen gegeven een dergelijke betekenis, zoals bijvoorbeeld in het dagelijks spraakgebruik van een taalgemeenschap, zijn ‘ontdekkingen’ van onvermoede empirische – we zouden nu eerder zeggen: “praktische” – afhankelijkheden en verbanden mogelijk.

Schwartz maakt de betekenis van een term zo constitutief voor nominale soorten. Daarmee neemt hij een specifiek hermeneutische of ‘antinaturalistische’ positie in ten aanzien van de aard van sociale verschijnselen.¹⁵⁰ Kenmerkend is daarvoor dat termen die sociale verschijnselen benoemen de betrokken actoren automatisch een bepaalde bedoeling toeschrijven die het verschijnsel maakt tot wat het is en waarbij iedere verklaring van dat verschijnsel moet aansluiten. Zo is ‘sporten’ geen sporten en ‘organiseren’ geen organiseren als betrokkenen niet zelf een bedoeling hebben die binnen hun referentiekader constitutief is voor ‘sporten’ c.q. ‘organiseren’. Opvallend aan nominale soorten in deze opvatting is dat het ‘no overlap’ beginsel hier niet op dezelfde manier lijkt te gelden als Kuhn voor natuurlijke soorten claimt. Of nominale soorten tot bepaalde contrastsets behoren en elkaar daardoor wel of niet uitsluiten, is nu immers afhankelijk van het conventioneel bepaalde referentiekader van actoren. Dat raakt bijgevolg aan hun projecteerbaarheid; we zullen er

¹⁴⁸ vgl. Sankey (1994: 61v); Schwartz (1977: 39)

¹⁴⁹ Schwartz, *ibid.* 38.

¹⁵⁰ vgl. De Wilde (1989)

hoogstens normische en bovendien *door dit referentiekader begrensde* regelmatigheden in kunnen ontdekken. Dat maakt, zoals Kuhn al vermoedde, de puzzels van de sociale wetenschappen inderdaad ‘door en door’ hermeneutisch. Pas als we sociaal gedrag anderzijds in termen van natuurlijke soorten opvatten, dan zullen we ze daarmee ook een ‘natuur’, een metafysische realiteit toedichten die onafhankelijk is van de betekenis voor betrokkenen; we verdinglijken of ‘reïficeren’ de onderhavige verschijnselen dan (‘de’ organisatie, ‘de’ sport), waarmee direct de mogelijkheid van nomische verwachtingen en een primair referentieel gebruik van de termen die we ervoor gebruiken verbonden is.

Waar we de grens tussen natuurlijke en nominale soorten willen trekken, is gezien het bovenstaande zelf afhankelijk van de kennistheoretische inzet die we kiezen. Of er een duidelijke grens is, is zelfs discutabel. Dat wordt in het bijzonder duidelijk bij theoretische termen. Enerzijds vinden we deze termen steeds uit of leren we ze te gebruiken, of het nu om de duiding van natuurverschijnselen (‘zwaartekracht’) of van sociale verschijnselen (‘organisatie’) of menselijk handelen (‘wil’, ‘bewustzijn’) gaat, *om* iets te verklaren. In die zin is de *bedoeling* om een bepaald probleem op te lossen hier steeds bepalend en hebben we ook een initiële beschrijving van deze termen nodig om überhaupt te weten, waar we het over hebben. Anderzijds inaugureren we met de introductie ervan ook steeds een (materieële of mentale) entiteit met een zeker autonoom bestaan, waardoor *ipso facto* generalistische verwachtingen ten aanzien van die entiteit worden gewekt.

In tegenstelling tot Putnam en Kripke benadrukt Kuhn duidelijk de descriptieve kant van theoretische termen, nominale soorten en zelfs van natuurlijke soortnamen. Ook bij de laatste is verwijzing niet immuun voor verandering van beschrijving en spelen elementaire identificatiecriteria, hoe impliciet ook, via deze beschrijvingen een rol om voorbeelden van soorten te kunnen herkennen. Criteriologische en herkenningsproblemen zullen zich eerst en vooral voordoen bij allerlei randgevallen van begrippen en daar zijn natuurlijke soorten allerminst van gevrijwaard. Behoren kleuren van bepaalde golf lengtes nog tot de extensie van het begrip ‘blauw’ of niet; zijn bruine dwergen sterren of niet; is Pluto een planeet? De rol van beschrijvingen wordt alleen maar groter bij theoretische entiteiten, nominale soorten en vooral bij begrippen die intentionele handelingen aanduiden. Welke criteria we in deze beschrijvingen voorop plaatsen en hoe daarlangs de extensie van begrippen vorm krijgt, is in hoge mate een vrije keuze en wordt volgens Kuhn, zoals we zagen, mede ingegeven door een historisch schuivende probleemcontext. Anderzijds wordt onze keuzevrijheid ook steeds beperkt door zekere eisen van communiceerbaarheid en wederzijds begrip binnen een taalgemeenschap en het socialisatieproces dat met het leren van een taal samengaat. Betekenissen zijn veranderlijk en veranderbaar en daarmee ook onze verwachtingen over hoe de wereld in elkaar zit, maar dat proces is noch willekeurig noch vrijblijvend.

3.5 Interparadigmatische vertaling, interpretatie en (non-)dialoog

Wat betekent het bovenstaande nu voor de mogelijkheid van communicatie en wederzijds begrip tussen voorstanders van verschillende paradigma’s? Lexicale dispariteit, hoe lokaal ook, en de noodzaak van beschrijvingen (betekenis) om onze gewaarwordingen te organiseren en ‘greep’ te krijgen op de werkelijkheid impliceren volgens Kuhn, dat paradigma’s wederzijds onvertaalbaar zijn. Er is geen toegang tot de feiten in een paradigmaonafhankelijke taal, waarlangs de empirische consequenties van incommensurabele theorieën restloos, dat wil zeggen zonder verlies of verandering van betekenis, kunnen worden uitgedrukt en objectief vergeleken. Kuhn heeft dat in *Structure* treffend geïllustreerd aan de

verhouding tussen de Newtoniaanse mechanica en de relativiteitstheorie van Einstein.¹⁵¹ Daarbij liet hij zien, dat een ‘vertaling’ van het begrippenkader van de eerste in de laatste, zodat – naar vaak wordt gesteld – de wetten van Newton als een soort randgevallen onder ‘aardse’ omstandigheden uit de relativiteitstheorie kunnen worden afgeleid, onmogelijk is zonder een aantal van de nomische generalisaties die in de Newtoniaanse begrippen van massa, energie en kracht liggen besloten, geweld aan te doen. Een in termen van Einstein ‘vertaalde’ Newton is daarom geen Newton meer in Newtoniaanse zin. De theoretische soortnamen van massa bij Newton (noem het massa_n) en Einstein (massa_e) en ook van energie (energie_n en energie_e) schenden het door Kuhn later zo genoemde ‘no overlap’-beginsel. De projecteerbare verwachtingen die met deze termen geassocieerd zijn, zijn onverenigbaar en zullen dus tot problemen leiden, waar de verwijzingen ervan overlappen.¹⁵² Datzelfde geldt voor het begrip water voor en na de chemische revolutie, voor het begrip verbranding voor en na de ontdekking van zuurstof en voor vele andere wetenschappelijke omwentelingen die met de term paradigmaverandering kunnen worden aangeduid.

Onvertaalbaarheid impliceert volgens Kuhn echter niet, dat voorstanders van verschillende paradigma’s elkaar niet kunnen begrijpen of dat interparadigmatische communicatie stelselmatig onmogelijk is. Hier wijkt het standpunt van Kuhn wezenlijk af van de eerder aangehaalde claim van Davidson, dat vertaalbaarheid een voorwaarde is voor taal-zijn en dat wetenschapshistorici zoals Kuhn dat ook voortdurend laten zien door de kenmerken van andere paradigma’s weer te geven in onze eigen taal. Putnam heeft een gelijksoortig argument eveneens gebruikt.¹⁵³ Volgens Kuhn maken Davidson en Putnam echter de belangrijke fout, dat zij de reconstructie of interpretatie van theorieën uit andere paradigma’s *identificeren* met hun (hypothetische) vertaling in onze eigen taal. Die volgens Kuhn fundamenteel verkeerde gelijkstelling ontleen zij aan Quine’s notie van ‘radical translation’. Maar hoewel iedere vertaling wel een bepaalde mate van interpretatie vereist, is het verschil tussen vertalen en interpreteren volgens Kuhn toch tamelijk eenvoudig in te zien.¹⁵⁴

Om een vertaling te kunnen produceren moet een vertaler immers vooraf al *twee* talen beheersen. Wat de vertaler vervolgens doet is systematisch reeksen van woorden in de brontaal vervangen door reeksen van woorden in de doeltaal, zodat beide teksten dezelfde betekenis en dezelfde verwijzing hebben. Daarbij geldt, dat het proces van vertaling de gangbare betekenis van termen in beide talen niet mag veranderen, en dat verklarende woordenlijsten en annotaties van de vertaler bij een volmaakte vertaling dus ook overbodig zouden moeten zijn. Kuhn stelt weliswaar, dat deze eisen natuurlijk idealiseringen zijn, maar dat ze precies voortvloeien uit het concept van een Quineaanse radicale vertaling. In tegenstelling tot een vertaler hoeft een interpreter in eerste instantie echter slechts één taal te beheersen. Geconfronteerd met het onbegrepen taalgedrag van een lid van een andere taalgemeenschap (Quine’s voorbeeld van de inboorling die het woord ‘gavagai’ uit, is exemplarisch), probeert de interpreter inderdaad zoals Davidson aangeeft, door gedragsobservatie en beschouwing van de omstandigheden waarin de vreemde tekst wordt gebezigd, hy-

¹⁵¹ Kuhn (1970: 101v)

¹⁵² vgl. Kuhn (2000: 232)

¹⁵³ vgl. Sankey (1994: 102)

¹⁵⁴ Kuhn (2000: 38v)

potheses op te stellen en te toetsen over de betekenis van die tekst, waardoor deze begrijpelijk wordt. Maar deze hypotheses zijn volgens Kuhn nog geen vertalingen. Als de interpreter er zo in slaagt, een vreemde taaluiting te begrijpen, dan heeft hij in feite die vreemde taal (deels) leren beheersen. Hij heeft er een nieuwe taal bijgeleerd en is als het ware tweetalig geworden, maar daarmee staat nog niet vast of beide talen ook in elkaar vertaalbaar zijn. Dit laatste is pas het geval wanneer er een coreferentiële beschrijving mogelijk is in iemands moedertaal van de taaluiting in de nieuwe taal die hij succesvol heeft leren gebruiken, *zonder* dat daardoor de conceptuele structuur van beide talen wordt veranderd. Soms zal dat lukken, maar het *hoeft* niet mogelijk te zijn.

“There need be no English description coreferential with the native term ‘gavagai’. In learning to recognize gavagais, the interpreter may have learned to recognize distinguishing features unknown to English speakers and for which English supplies no descriptive terminology. Under those circumstances, ‘gavagai’ remains an irreducible native term, not translatable into English. Though English speakers may learn to use the term, they speak the native language when they do so. Those are the circumstances for which I would reserve the term ‘incommensurability’.”¹⁵⁵

Dergelijke onvertaalbaarheid komen we in de verhouding tussen verschillende natuurlijke talen vaak genoeg tegen, zonder dat daardoor de *begrijpelijkheid* van uitdrukkingen in een vreemde taal wordt verhinderd. Kuhn noemt bijvoorbeeld de onvertaalbaarheid van het Engelse “*the cat sat on the mat*” in het Frans vanwege de incommensurabiliteit van Engelse en Franse taxonomieën voor vloerbedekking. Daardoor is er geen eenduidige coreferentiële Franse vertaling mogelijk die precies naar alle en alleen die situaties verwijst, waarin deze Engelse zin waar zou zijn.¹⁵⁶ De enige manier om daarvoor te zorgen zou zijn de taxonomie voor vloerbedekking in een van deze talen te wijzigen, maar dan dreigt het ‘no overlap’-beginsel in die taal weer geschonden te worden. Vaak zal daar in het alledaags taalgebruik niet zo zwaar aan getild worden; we zullen in het dagelijks leven meestal best kunnen leven met strikt genomen onverenigbare verwachtingen over matten, tapijten en tapijten. Dergelijke inconsistentie wordt binnen wetenschappelijke theorieën echter over het algemeen als onaanvaardbaar beschouwd.

De onvertaalbaarheid tussen incommensurabele paradigma’s betekent echter evenmin als in het dagelijks leven, dat wederzijds begrip en succesvolle communicatie tussen leden van verschillende paradigmatische gemeenschappen geblokkeerd is, zolang men zich maar realiseert welke taal men op enig moment spreekt.

“Violations of [the no overlap condition] do not bar intercommunity understanding. Members of one community can acquire the taxonomy employed by members of another, as the historian does in learning to understand old texts. But the process which permits understanding produces bilinguals, not translators, and bilingualism has a cost [...]. The bilingual must always remember within which community discourse is occurring. The use of one taxonomy to make statements to someone who uses the other places communication at risk.”¹⁵⁷

Juist omdat in verschillende paradigma’s vaak dezelfde woorden in andere betekenissen gebruikt worden, kan in de praktijk gemakkelijk spraakverwarring ontstaan. Zoveel is uit

¹⁵⁵ *ibid.* 39-40.

¹⁵⁶ *ibid.* 93.

¹⁵⁷ *loc.cit.*

de geschiedenis van paradigmatische confrontaties wel duidelijk geworden en dat is ook precies ter verklaring waarvan Kuhn het begrip incommensurabiliteit lijkt te hebben geïntroduceerd.

Regelmatig is voorgesteld, dat voor de communicatieproblemen die sprekers van twee incommensurabele talen *kunnen* ontmoeten, de ontwikkeling van een lingua franca, een neutrale ‘derde’ taal, als een soort compromis een oplossing zou kunnen bieden. Kuhn ontkent dit echter expliciet.¹⁵⁸ Weliswaar is het in beginsel best mogelijk om stipulatief een nieuw begrippenkader met een andere lexicale structuur te ontwerpen (en van die mogelijkheid maken wetenschappers in de praktijk ook regelmatig gebruik), maar niet zodanig dat het nieuwe begrippenkader *commensurabel* zal zijn met *beide* wederzijds *incommensurabele* kaders. Eerder zullen we nu *drie* incommensurabele en onderling onvertaalbare kaders hebben. Of anders zal het nieuwe kader wel commensurabel zijn met één van beide en daarmee dezelfde lexicale structuur delen, maar dan *ipso facto* even incommensurabel als dit kader met het andere en dus niet ‘neutraal’ zijn. In die zin lost de ontwikkeling van een nieuw conceptueel kader helemaal niets op. Het idee is volgens Kuhn bovendien misplaatst, omdat wederzijds begrip en succesvolle communicatie helemaal niet vereisen dat talen onderling vertaalbaar zijn. Zo gaan Davidson en Putnam er volgens Kuhn ten onrechte van uit, dat wederzijds begrip vertaling vooronderstelt, dat we een uitspraak uit een vreemde taal alleen kunnen begrijpen door hem te vertalen in onze eigen taal. Volgens Kuhn is het echter precies andersom: we kunnen een uitspraak pas proberen te vertalen als we hem eerst begrijpen. Sankey steunt Kuhn op dit punt volmondig met een aantal treffende argumenten.

“First, there is no reason to assume that understanding a foreign expression consists in understanding its translational equivalent within the home language. Bilingual speakers do not translate ‘in their heads’ while conversing in a foreign language. Hence there is no reason to suppose that a bilingual could not understand a foreign expression not translatable in his home language. Second, if understanding another language really did require translation into a prior language, it would be impossible to learn a first language. Presumably, a child does not come into the world already equipped with a language, but must learn its first language directly. Third, translation is unnecessary for learning a second language. It is possible to learn a new language as a child learns its first one by the method of direct immersion. [There] is no reason to suppose there could not be expressions understood in the new language, which are inexpressible in the home language. Fourth, if translation were necessary for understanding a foreign language, then it would be completely mysterious how translation could ever take place. For one can only translate a language if one understands the language.”¹⁵⁹

Vertaling is dus geen voorwaarde voor wederzijds begrip, maar andersom. Bovendien is wel wederzijds begrip maar geen vertaling vereist voor zinvolle communicatie en voor de rationele evaluatie van verschillende theorieën. Dit laatste ligt zelfs sterk voor de hand, want er zou niet eens van een reële keuze tussen theorieën sprake kunnen zijn, als we slechts één van de voorhanden alternatieven *echt* zouden begrijpen. En onbegrip kan natuurlijk geen *rationeel* motief zijn voor theoriekeuze. Een rationele vergelijking van verschillende theorieën of paradigma’s vereist dus dat voor betrokkenen duidelijk is dat er een

¹⁵⁸ Kuhn (1970: 201)

¹⁵⁹ Sankey (1994: 113)

verschil is, dat de alternatieven begrepen worden en dat daarover zinvol kan worden gesproken. Maar het betekent niet, dat men ieder verschil van opvatting ook moet kunnen bijleggen, dat ieder verschil steeds restloos in één taal uitgedrukt moet kunnen worden en dat men het zo op straffe van irrationaliteit eens moet kunnen worden. Zo zal het verschil tussen de taxonomieën voor vloerbedekking in het Frans en Engels ook niet *volledig* in het Frans of Engels of welke andere taal dan ook specificieerbaar zijn noch vereist onze rationaliteit een eenduidig beslisbare keuze in deze. In ieder geval zouden we niet zeggen dat er uiteindelijk slechts één taxonomie voor vloerbedekking bestaansrecht kan hebben of dat de Fransen en Engelsen het onvoorwaardelijk over een compromis in deze eens zouden moeten worden.

Voor het taalspel van de bepaling van waarheid/onwaarheid lijkt de wens om te komen tot een definitief oordeel over het gelijk van rivaliserende en onverenigbare taxonomieën en over de daarin belichaamde generalisaties daarentegen bepalend. Inconsistentie is immers de kardinale zonde waarmee men zich in de wetenschap buiten spel plaatst. Maar Kuhn heeft dit verlangen naar een definitief gelijk in zijn theorie principieel onvervulbaar verklaard. In feite rest paradigma's daarom slechts de eigen belofte in eigen termen en naar eigen maatstaven zo goed mogelijk 'waar te maken'. In de praktijk leidt dat, zoals Biagioli al stelde, tot een zekere wederzijdse intellectuele steriliteit tussen paradigma's. In plaats van bereidheid tot compromis te tonen, lijken rivaliserende paradigma's wederzijdse toenadering eerder doelbewust te mijden. We zagen Kuhn hierboven al een isolationistische strategie bepleiten als voorwaarde voor de gerichte ontwikkeling van wetenschap. Volgens Biagioli vergt de bescherming van de socio-professionele integriteit van een paradigma inderdaad een intellectuele afkerigheid, die zich uit in doelbewuste 'strategieën van *non-dialogue*'.¹⁶⁰ Met die strategieën kunnen paradigma's in hun onderlinge competitie beroep doen op allerlei argumenten die met de inhoudelijkheid van hun conflict eigenlijk nog nauwelijks van doen hebben, maar wel effectief kunnen zijn om een beslissing te forceren en hun 'gelijk' te halen. Toegang tot financiële hulpbronnen en andere machtsmiddelen kunnen daarin historisch van doorslaggevend belang blijken. In de al eerder aangehaalde strijd tussen Galilei en een aantal aristotelische fysici uit Pisa betoogden deze laatsten bijvoorbeeld dat het probleem van het drijvend vermogen van objecten in water een natuurwetenschappelijk probleem was, waar Galilei zich als wiskundige niet over uit mocht spreken, omdat de wiskunde in de toenmalige academische hiërarchie een lagere positie innam dan de natuurkunde. Pas toen Galilei door de Medici als hof filosoof in Florence werd aangesteld, kreeg hij de positie van waaruit hij zich op voet van gelijkheid met deze fysici kon meten. Gelijksortige academische geschillen zijn onlangs ook door Otterspeer beschreven in het eerste deel van zijn geschiedschrijving over de Leidse universiteit.¹⁶¹ Dergelijke schermutselingen, waarin argumenten en retorische strategieën gebruikt worden die eigenlijk buiten de inhoud van een geschil liggen en waarbij de gunst van maatschappelijke en politieke elites een niet onaanzienlijke rol speelt, zijn in de geschiedenis van de wetenschap in feite natuurlijk van alle tijden geweest. Met enig vertrouwen mogen we wel uitspreken, dat deze minder 'schone' kant van de wetenschapspraktijk dan in een romantische weergave van de wetenschapsontwikkeling stevast wordt geschetst, ook in de toekomst wel een rol zal blijven spelen. Biagioli's analyse opent daarmee een aardige

¹⁶⁰ Biagioli (1989: 185v)

¹⁶¹ Otterspeer (1997)

onderzoeksagenda voor bedrijfskundig onderzoek van het wetenschapsbedrijf, waarin de manier waarop het succes van paradigma's bepaald wordt door de toegang tot vitale economische en institutionele hulpbronnen, aan een nadere analyse kan worden onderworpen. Een dergelijke analyse ligt echter buiten het bestek van deze studie.

3.6 Conclusie

Kuhns evolutionair Kantianisme biedt een blik op de ontwikkeling van wetenschap, waarin onze kennis en waarneming van de werkelijkheid onvermijdelijk lexiconafhankelijk, 'mind-dependent' en dus ook tijd-, plaats- en cultuurgebonden zijn. Dat impliceert echter alleen een ontologisch relativisme en doet weinig af aan de idee van wetenschappelijke vooruitgang in termen van een toenemend probleemoplossend vermogen van de wetenschap. Wel betekent het, dat het principieel onmogelijk is incommensurabele conceptuele kaders lexiconafhankelijk te toetsen of in elkaar te vertalen.

Davidsons bezwaar, dat dit evolutionair Kantianisme fundamenteel incoherent is, omdat daarin het verschil tussen lexica niet objectief determineerbaar is en het impliceert, dat incommensurabele lexica de werkelijkheid toch grotendeels passend zouden representeren, waardoor zij het naast elkaar bestaan van onverenigbare waarheden zou toestaan, slaat om twee samenhangende redenen de plank mis. Ten eerste gaat hij er impliciet van uit, dat die 'passende' representatie lexicon-onafhankelijk kan worden vastgesteld, wat Kuhn juist overtuigend bestrijdt, omdat Davidson de ontologische bindingen (de elementaire identificatie van entiteiten in similarity en contrastsets en de daarmee gepaard gaande generalistische verwachtingen) die in een lexicon besloten liggen nogal plompverloren identificeert met de werkelijkheid zoals die op zichzelf is. Davidsons *principle of charity* mag daarbij nodig zijn om op grond van een hypothetische 'locus communis' een alleszins feilbare en in hoge mate etnocentrische toegang te verkrijgen tot de beleavingswereld van andersdenkenden, ze verschaft ons allerminst in correspondentietheoretische zin toegang tot een taalafhankelijke waarheid. Daarbij drijft Davidson (evenals Putnam overigens) zijn etnocentrisme zo ver, dat hij andersdenkenden zelfs het 'spreken van een taal' (en a fortiori hun vermogen tot rationeel denken) ontzegt, als hun wereldbeeld c.q. lexicon niet eenduidig vertaalbaar blijkt in het onze. Volgens Kuhn is vertaalbaarheid echter helemaal geen voorwaarde voor begrip, maar andersom. Begrip van het lexicon van andersdenkenden impliceert ook geen vertaalbaarheid, maar hoogstens dat een mens in staat is meerdere (onvertaalbare) talen met onverenigbare ontologische bindingen te leren spreken en onderscheiden, hoe zeer dat in de praktijk ook tot verwarring kan leiden en zeker in de wetenschap tot een keuze dwingt. In die zin beschouwt Kuhn het bestaan van onverenigbare lexica als belangrijkste oorzaak voor de steeds toenemende specialisatie in de wetenschappen.

Kuhns Kantianisme betekent echter wel, dat de waarheid van onze overtuigingen in hoge mate lexiconbepaald is, doordat de betekenis van termen (hun intensie) bepaalt waar we het over hebben (hun extensie). Weliswaar hebben we daardoor de wereld niet volledig in de hand en kunnen volgens Kuhn binnen een lexicon contingente vermoedens wel degelijk door de werkelijkheid weersproken worden, maar deze descriptieve verwijzingstheorie maakt veel afhankelijk van hoe we concepten stipulatief kunnen definiëren en heeft de wetenschap daardoor in onze samenleving een belangrijke institutionele machtspositie verleend die door sommigen terecht als gevaarlijk wordt beschouwd. Tegenover dit descriptivisme is een causale verwijzingstheorie in het geweer gebracht waarin (natuurlijke)

soortnamen en stoffelijke naamwoorden als *rigid designators* worden opgevat, waarvan de verwijzing niet door theorie maar door een beperkt aantal prototypes en een primitieve relatie van ontologische gelijksoortigheid wordt bepaald. Deze theorie maakt hierdoor de correctheid van onze beschrijvingen van dingen toetsbaar aan de hand van een lexicon-onafhankelijk bepaalde extensie die daardoor immuun wordt voor verandering van theorie en identificatiemethode.

Velen hebben gemeend hierdoor een zeker metafysisch realisme te kunnen redden. Kuhn heeft er echter terecht op gewezen, dat ook bij natuurlijke soorten de extensie historisch wel degelijk met de verandering van theorie kan mee veranderen, waardoor deze extensionele immuniteit toch beperkt blijft. Bij theoretische termen die niet (direct) waarneembaar zijn, zijn descriptieve indicatoren volgens Sankey zelfs onmisbaar. Schwartz meent, dat dit des te meer geldt voor nominale soorten en intentionele begrippen die in de sociale wetenschappen een prominente rol spelen. Het voldoen aan een beschrijving is daar uniek bepalend voor het lidmaatschap van een soort, ook al betekent dit dat verschillende beschrijvingen onverenigbare lidmaatschappen kunnen impliceren.

Een en ander betekent echter niet, zoals we zagen, dat gebruikers van incommensurabele lexica elkaar niet kunnen begrijpen of niet succesvol kunnen communiceren, ondanks het feit dat co-referentiële vertalingen door de disparate structuur van deze lexica wordt verhindert. Het betekent wel, dat sprekers van incommensurabele lexica geen nieuwe taal kunnen ontwerpen waarin *beide* oorspronkelijke talen zonder verlies of verandering van betekenis kunnen worden vertaald. Twee incommensurabele talen kunnen niet *beide* commensurabel zijn met een nieuwe, derde taal. In de wetenschap drijft deze onreduceerbare semantische incommensurabiliteit de keuze tussen paradigma's onvermijdelijk op de spits. Maar de intellectuele steriliteit en wederzijdse afkerigheid die dit in de praktijk van de wetenschapsbeoefening tussen paradigmatische tegenstrevers veroorzaakt, zijn volgens Kuhn geen teken van irrationaliteit. Dat er geen objectieve basis is om de theoretische en praktische merites van incommensurabele lexica te evalueren en te bepalen welke 'beter' is, laat ons in de keuze ertussen fundamenteel vrij, maar betekent niet dat er *geen* goede argumenten zijn voor de keuzes die we kunnen maken of dat we daarmee onmiskenbaar onze gebrekkige en beperkte rationaliteit bewijzen. Alleen wanneer we de *maatstaf* voor de rationaliteit van die keuze bij voorbaat buiten onszelf leggen bij een onafhankelijk gegeven kosmische werkelijkheid of de potentiële eenstemmigheid van de totaliteit van "met rede begaafde wezens" en op die manier het aantal rationeel aanvaardbare alternatieven, hoe feilbaar we in de bepaling daarvan ook mogen blijken, principieel reduceren tot één, volgt inderdaad automatisch dat voor het bestaan van onverzoenlijk verschil van visie in de wetenschap geen rationele grondslag kan bestaan. Dat is echter, zoals we hierna zullen zien, niet de mening die Kuhn hieromtrent is toegedaan.

HOOFDSTUK 4

AXIOLOGISCHE INCOMMENSURABILITEIT

4.1 Inleiding

De invloed van de in het voorgaande hoofdstuk genoemde buitenwetenschappelijke factoren en de onaangename felheid waarmee de paradigmastrijd daardoor somtijds wordt gevoerd, zijn meestal opgevat als teken van de irrationele kant van de wetenschapsbeoefening, een kant die praktisch gezien wellicht onuitroeibaar is, maar toch de wetenschap toont in een hoedanigheid die vanuit een rationeel ideaalbeeld betreurenswaardig is en hoe dan ook tot een minimum gereduceerd zou moeten worden. Maar als dat inderdaad zo is, hoe kan Kuhn dan beweren, dat hij gegeven de empirische onbeslisbaarheid van paradigmatische geschillen vanwege hun incommensurabiliteit, juist *middels* dit begrip weer “some bite” wil teruggeven aan de notie van cognitieve evaluatie? Hoe kan hij het door hem bepleite isolationisme zelfs tot een “precondition for the rationality of evaluation” benoemen, als dat van de weeromstuit tot zulke onaangename confrontaties tussen paradigmatische opponenten leidt?

In *Structure* had Kuhn al benadrukt, dat het voor de doelmatigheid van de wetenschapontwikkeling op lange termijn noodzakelijk is, dat onderzoekers zich tijdens periodes van normale wetenschap afsluiten voor fundamentele, filosofische vragen die de geldigheid van paradigmatische uitgangspunten op het spel kunnen zetten. Alleen door de uitgangspunten van een paradigma voetstoots te accepteren en daarover niet in discussie te gaan, kan een wetenschappelijke groep zich zodanig concentreren op het ‘esoterische’ werk van het oplossen van de puzzels die door het paradigma worden opgeworpen, dat op termijn anomalieën aan het licht kunnen komen die de wetenschap voor nieuwe problemen plaatsen en uiteindelijk tot de acceptatie van een nieuw paradigma kunnen leiden. Kuhn verklaarde dit historisch herkenbare procédé tot de belangrijkste reden voor het succes van de natuurwetenschappen vanaf het begin van de moderne tijd en zag in de afwezigheid van deze manier van werken in de sociale wetenschappen een van de belangrijkste redenen, waarom deze zich nog niet zover hadden ontwikkeld en in zijn ogen nog ‘preparadigmatisch’ waren.¹⁶²

Dit argument van efficiency in het puzzeloplossend vermogen van de wetenschap op lange termijn duidt erop dat Kuhn tot op zekere hoogte een relatief eenvoudig economisch rationaliteitsbegrip hanteert voor de beoordeling van wetenschappelijk succes.¹⁶³ Maar zoals we in het navolgende zullen zien, wijst Kuhn als het in concrete situaties om de rationaliteit van de *keuze* tussen of relatieve beoordeling van alternatieve wetenschappelijke theorieën gaat, een *utilistische* invulling van dit rationaliteitsbegrip af, omdat paradigma’s en disciplines ieder via hun eigen lijst van op te lossen problemen of puzzels, dat wil zeggen via hun doelstellingen, maatstaven van wetenschappelijke relevantie en succescriteria, concreet onvereenigbare invullingen van wetenschappelijk ‘nut’ impliceren. Daarmee is in de rationaliteitsopvatting van Kuhn een irreductionistisch pluralisme, dat wil zeggen een ach-

¹⁶² Kuhn (1970: viii, 15, 178-79)

¹⁶³ Kuhn (2000: 209)

terliggende incommensurabiliteit van waarden herkenbaar, waardoor de onvermijdelijke zelflegitimerende partijdigheid van paradigmakeuzes wordt bepaald. De onderkenning van de rol van deze axiologische incommensurabiliteit is in het werk van Kuhn na 1980 weliswaar naar de achtergrond verdrongen, maar bezet in zijn opvattingen over het probleem van de rationaliteit van probleemselectie en theoriekeuze toch een zodanig prominente plaats, dat zij mijns inziens voor een goed begrip van zijn wetenschapsopvatting onmisbaar is.

Volgens Kunneman kan met de Kuhniaanse wending door de ondermijning van de ontologische, kennistheoretische en methodologische uitgangspunten van de traditionele opvatting van wetenschap die Kuhn uitdaagde, de ontwikkeling van de wetenschap niet langer als een ‘intern gecontroleerd, rationeel leerproces’ worden beschouwd, maar heeft Kuhn zich de consequenties van zijn kritiek op het traditionele empirisme voor de daarin gehanteerde rationaliteitsopvatting toch ook onvoldoende gerealiseerd. Kunneman meent dat het werk van Kuhn er weliswaar toe heeft geleid, dat het begrip van wetenschappelijke rationaliteit ‘communicatief vloeibaar’ geworden is, maar dat Kuhn onvoldoende beseftte dat hiermee een normatief verbrede conceptie van rationaliteit in het geding was, zoals die later met name door Habermas is ontwikkeld.¹⁶⁴ Gedeeltelijk heeft Kunneman daarin mijns inziens wel gelijk. Kuhn heeft zichzelf, zoals in het tweede hoofdstuk al gemeld, inderdaad steeds beschouwd als een “pretty straight internalist” en heeft tot aan het einde van zijn intellectuele ontwikkeling moeite gehad (evenals Habermas overigens) het ideaal van een overkoepelende consensus in de wetenschap op te geven, hoewel hij zich daartoe door de resultaten van studies in de wetenschapsgeschiedenis sinds de publicatie van zijn hoofdwerk wel steeds meer gedwongen zag. Daarbij meldt hij in 1983 onomwonden geen volledig antwoord te kunnen geven op de vraag naar de aard van het rationaliteitsbegrip dat ten grondslag ligt aan de levensvatbaarheid van het taalspel van de wetenschap en het probleem van theoriekeuze daarbinnen.¹⁶⁵ Waar hij eerder de rol van waarden in de wetenschap expliciet onderkende en in zoverre – in tegenstelling tot wat Kunneman betoogt – wel degelijk een autonome waardecomponent in het begrip van wetenschappelijke rationaliteit besloten zag (ook al wist hij misschien niet precies hoe die werkte), is daarvan in dit artikel nauwelijks een spoor terug te vinden. Hier concentreert hij zich op een semantische analyse van het begrippenpaar ‘rationaliteit’ en ‘rechtvaardiging’ en van de contrastset ‘wetenschap’ – ‘kunst’ – ‘filosofie’ – ‘technologie’ – ‘geneeskunde’ – ‘theologie’, waarvan hij ingevolge zijn in het vorige hoofdstuk gepresenteerde opvattingen over semantische incommensurabiliteit beweert, dat ze alleen samen geleerd kunnen worden en op dezelfde manier als andere begrippen in de wetenschap een geschiedenis kennen, waarbij alternatieve invullingen van deze begrippen alleen in hun eigen semantische samenhang en vocabulaire beschreven en begrepen kunnen worden. Daarmee onderkent Kuhn natuurlijk de mogelijkheid van vergaande verschillen in de conceptie van wetenschap en aanverwante termen. Maar het betekent volgens Kuhn even zo goed, dat iets *voor ons* in onze tijd alleen als wetenschap herkenbaar is, wanneer het voldoet aan een aantal kenmerken die *wij* daar normaal gesproken mee associëren, zoals nauwkeurigheid, verklarend en voorspellend vermogen e.d. Als het vervolgens gaat om de begrippen rationaliteit en rechtvaardiging, dan stelt Kuhn daaraan in het verlengde hiervan twee noodzakelijke voorwaarden:

¹⁶⁴ Kunneman (1986: 22)

¹⁶⁵ Kuhn (2000: 215)

“One requisite for either is conforming to the constraints of logic, and I have made use of it to show that the usual norms for theory choice are justified [...]. Another is conforming to the constraints of experience in the absence of good reasons to the contrary. Both display part of what it is to be rational. One does not know what a person who denies the rationality of learning from experience (or denies that conclusions based upon it are justified) is trying to say.”¹⁶⁶

Maar veel verder dan deze programmatische en bijna doelbewust triviale en conformistische aanzet tot een invulling van deze begrippen komt Kuhn op grond van zijn semantische analyse niet. Vandaar dat hij de ‘beet’ ervan hier ook slechts als ‘beperkt’ beschouwt. Mijns inziens ligt in zijn vroegere werk dienaangaande, waarin hij aan de axiologische component van incommensurabiliteit nog aparte invloed toekende, echter een meer betekenisvolle en ook meer radicale opvatting van rationaliteit besloten, dan Kuhn zich hier wellicht nog durft voor te stellen. Daarin benadert hij naar mijn mening zelfs eerder een postmoderne opvatting van rationaliteit à la Lyotard dan een communicatietheoretisch verbrede rationaliteitsopvatting in de zin van Habermas. Die opvatting van keuzerationaliteit, die ik hieronder zal proberen uit te werken, wordt mijns inziens in wezen bepaald door twee complementaire en elkaar tegenwerkende aspecten. Ten eerste is dat het aspect van *keuzevrijheid*. Zonder die vrijheid op het terrein van probleemselectie en lexicale structuren kan er immers geen sprake zijn van een reële keuze tussen paradigma’s en dat heeft Kuhn in zijn werk meermaals benadrukt. Ten tweede is er echter ook de geldingsdrang die in om het even welke kennisaanspraak besloten ligt, waaruit volgt dat een keuze tussen concurrerende theorieën niet rationeel kan zijn wanneer men zichzelf (en anderen) niet op grond van daartoe strekkende argumenten aan de geldigheid ervan (voor nu en altijd) *gebonden* acht. Op deze manier pretendeert deze in onze oordelen besloten geldingsdrang eigenlijk steeds een einde te maken aan de oorspronkelijke keuzevrijheid en is zij in die zin, zoals Lyotard zou zeggen, ‘totalitair’. In de verhouding tussen concurrerende paradigma’s impliceert dit een zekere wederzijdse exclusiviteit van opvattingen. Kuhn is zich deze spanningsvolle verhouding tussen beide aspecten van de rationaliteit van theoriekeuze waarmee de relatie tussen paradigma’s op scherp wordt gezet, steeds sterk bewust geweest. Mijns inziens bepaalt die spanning in feite de ‘beet’ die Kuhn middels het incommensurabiliteitsbegrip aan het idee van cognitieve evaluatie heeft willen teruggeven.

4.2 Theoriekeuze en Kuhn-verlies

Aan het einde van § 3.2 merkte ik al op, dat eigenlijk niet goed te begrijpen is, hoe tussen onderzoekers zulke felle meningsverschillen kunnen ontstaan over de definitie van termen, als er niet meer dan een semantische kwestie op het spel zou staan. Met de keuze tussen paradigma’s zijn naast verschillende definities *in* de wetenschap blijkbaar vooral verschillende definities *van* wetenschap in het geding. Pas als dat het geval is spreekt Kuhn in *Structure* ook van incommensurabiliteit.¹⁶⁷ Kenmerkend voor dergelijke situaties is, zoals gezegd, dat er onenigheid bestaat over de ‘lijst van problemen’ die moet worden opgelost. Er worden andere criteria voor wetenschappelijke relevantie (welke problemen moeten worden opgelost?), kwaliteit (hoe moeten ze worden opgelost?) en succes (wat geldt als

¹⁶⁶ loc.cit.

¹⁶⁷ Kuhn (1970: 103)

een bevredigende oplossing?) gehanteerd. Kortom, elk paradigma hanteert op deze manier zijn eigen concrete referentiekader van wetenschappelijkheid. Zo stelt Doppelt, dat:

“what makes the different problems of concern to rival paradigms ‘incommensurable’ is not their mere difference, but the fact that these differences are incorporated into the standards of explanatory adequacy each paradigm implicitly sets for itself and all theory.”¹⁶⁸

Kuhn heeft de strijd tussen paradigma's in *Structure* dus altijd mede opgevat als een strijd tussen referentiekaders van wetenschappelijkheid. Discussie over de vraag waarom één probleem belangrijker is dan een ander, doet onvermijdelijk een beroep op criteria waarmee een keuze rationeel verantwoord kan worden. Kenmerkend voor de stellingname van Kuhn is nu, dat in de discussie over deze referentiekaders van wetenschappelijkheid zelfs in concreto geen definitieve en objectief beslissende argumenten voor een der paradigma's gegeven kunnen worden. Kuhn geeft aan dat kwesties rond theoriekeuze vaak begrepen zijn als indicaties, dat “scientists, being only human, cannot always admit their errors, even when confronted with strict proof.”¹⁶⁹ Maar volgens Kuhn zijn begrippen als ‘bewijs’ en ‘misvatting’ en de daarmee gesuggereerde irrationaliteit van wetenschappers hier helemaal niet aan de orde. In zijn artikel ‘Objectivity, Value Judgment and Theory Choice’ vat hij daarvoor nog eens twee zeer krachtige en onderling samenhangende argumenten samen.¹⁷⁰

Ten eerste is volgens Kuhn in de wetenschapstheorie al lang gevoeglijk bekend, dat theoriekeuze in de praktijk onvermijdelijk waardegebonden en in zekere mate subjectief is. Het betreft hier immers een multicriteria evaluatie, waarbij altijd meerdere criteria in een zekere onderlinge verhouding betrokken zijn. Gebruikelijke criteria als nauwkeurigheid, reikwijdte, consistentie, vruchtbaarheid en eenvoud zullen daarin weliswaar steeds een rol (moeten) spelen, maar dat neemt niet weg, dat tussen en tot op zekere hoogte zelfs binnen paradigma's altijd onenigheid kan bestaan over de concrete toepassing, de onderlinge prioriteit (het relatieve gewicht) en zelfs de legitimiteit (gewicht 0) van bepaalde criteria. Bovendien kunnen verschillende criteria in voorkomende gevallen precies de tegenovergestelde keuze impliceren. Criteria functioneren daardoor als *waarden* of maximes en niet als algoritmische beslissingsregels, die een eenduidige en algemeen bindende keuze kunnen dicteren. Dat is echter precies wat in de notie van ‘strikt bewijs’ wordt voorondersteld. Het utopisch ideaal van een algoritmische beslissingsregel, waarin criteria ondubbelzinnig en uitputtend zijn geformuleerd en een universele en precieze gewichtsfunctie voor hun gecombineerde toepassing is gegeven, moest volgens Kuhn vooral bij de toetsing van theorieën, dat wil zeggen in wat Popper de ‘context of justification’ noemde, uitkomst bieden en de functie van cruciale experimenten in Poppers falsificationisme redden. Maar de notie van cruciale experimenten is volgens Kuhn zowel historisch als filosofisch misplaatst en daarop sluit zijn tweede argument aan.

De voorstelling van strikt bewijs of een cruciaal experiment maakt volgens Kuhn de keuze tussen theorieën in feite namelijk *a priori* onproblematisch. Afgezien van het feit dat historische voorbeelden van ‘cruciale’ experimenten voor direct betrokkenen vaak als mosterd na de maaltijd kwamen, *nadat* zij hun keuze al op basis van veel minder ‘cruciale’ argumenten hadden gemaakt, en deze experimenten blijkbaar ook zonder beschikbaarheid van

¹⁶⁸ Geciteerd in Raven (1994: 188)

¹⁶⁹ Kuhn (1970: 151)

¹⁷⁰ Kuhn (1977)

een ideaal beslissingsalgoritme ‘cruciaal’ konden zijn, ontnemt de idee ervan aan concrete keuzesituaties precies wat er zo problematisch aan is. Algoritmische beslissingsregels en cruciale experimenten, zo stelt Kuhn, berusten in feite op onaanvaardbare simplificaties.

“But these simplifications emasculate by making choice totally unproblematic. They eliminate, that is, one essential element of the decision situations that scientists must resolve if their field is to move ahead. In those situations *there are always at least some good reasons for each possible choice.*”¹⁷¹

We zullen in de wetenschap (en ook daarbuiten) dus altijd keuzes maken wetende, dat er *goede* argumenten zijn en *rationele* overwegingen voor de opties die we *niet* kiezen. Daarbij kunnen we deze goede redenen niet eenduidig afwegen tegen degene die voor de optie pleiten die we wel kiezen. Paradigmakeuze, en dat is wezenlijk voor de opvatting van Kuhn, is in die zin geen kwestie van een *trade-off*, omdat dit precies de algoritmische beslissingsregel vooronderstelt die er niet is. In de praktijk, zoals Kuhn in *Structure* met meerdere voorbeelden heeft geïllustreerd, komt het steeds voor dat nieuwe paradigma’s die nog in de kinderschoenen staan, vele zaken niet kunnen verklaren, waarvoor bestaande paradigma’s wel een verklaring hebben, maar dat hoeft ons niet te weerhouden om voor het nieuwe te kiezen.¹⁷² Noch andersom: er is geen aanwijsbaar punt, waar verzet tegen een nieuw paradigma irrationeel of onwetenschappelijk wordt. Bij de keuze tussen paradigma’s treedt volgens Kuhn naast potentiële winst ook altijd significant *verlies* aan verklarend vermogen op, een gegeven dat sindsdien ook wel aangeduid wordt als Kuhn-verlies.¹⁷³ De compensatie of reparatie van dergelijk verlies wordt op het moment van keuze steeds typisch naar de toekomst doorgeschoven op dezelfde manier als anomalieën in gevestigde paradigma’s regelmatig in de ijskast worden gezet.¹⁷⁴ Volgens Kuhn doet dit echter allerminst af aan de rationaliteit van de wetenschapsbeoefening. De waarden waarop we ons beroepen in de keuze voor een paradigma zijn niet op een noemer te brengen met degene die door voorstanders van een concurrerend paradigma worden onderschreven, maar dat is voor een rationeel verantwoorde keuze ook niet nodig.

4.3 De incommensurabiliteit van waarden

In deze visie wordt Kuhn (indirect) gesteund door de Britse filosoof Joseph Raz en de Amerikaan Bernard Williams die hetzelfde probleem in de context van waardeoordelen in het algemeen aan de orde stellen.¹⁷⁵ In een bijzonder heldere verhandeling over de incommensurabiliteit van waarden, stelt ook Raz dat tussen incommensurabele keuzeopties, in casu paradigma’s, geen eenduidige *trade-off* mogelijk is. De belangrijkste reden daarvoor is, dat voor gegeven opties *zwaarwegende en zeer verschillende* argumenten kunnen worden aangevoerd. Raz definieert incommensurabiliteit daarbij als volgt: *twee keuzeopties A en B zijn incommensurabel als het noch waar is dat de een beter is dan de ander noch dat*

¹⁷¹ Kuhn (1977: 328); nadruk toegevoegd

¹⁷² Kuhn (1970: 156v.)

¹⁷³ Zie bijvoorbeeld Feyerabend (1970: 218); Hoyningen (1993); Zandvoort (1989: 67)

¹⁷⁴ Vgl. Koningsveld (1978)

¹⁷⁵ Zie Raz (1986, 1997); Williams (1973)

ze gelijkwaardig zijn.¹⁷⁶ Normaal gaan we ervan uit, dat van twee ongelijkwaardige opties een van beide wel beter moet zijn dan de ander. De notie van waardenincommensurabiliteit ontkennt dit, omdat waarden vaak intransitief zijn. Een persoon kan van twee opties A en B stellen, dat A niet beter is dan B en B niet beter dan A, maar van een optie C wel vinden dat deze beter is dan A en minder goed dan B of andersom. Bovendien geldt dit niet alleen voor waarden in het algemeen, maar vooral en des te meer in concrete keuzesituaties, waarin de mogelijkheid om de kool en de geit te sparen vaak door allerlei specifieke omstandigheden wordt verhinderd. In de praktijk blijken situaties als deze voor veel mensen onverdraaglijk, waarbij men op allerlei manieren probeert de transitiviteit en daarmee de (vermeende) rationaliteit in gegeven keuzevoorkeuren weer te herstellen. In de economie bijvoorbeeld wordt incommensurabiliteit in deze zin doorgaans via de notie van verborgen preferenties *a priori* weg gedefinieerd. Dat is volgens Raz echter onterecht, omdat dit precies de moeite en het onbehagen miskent die mensen bij het maken van dit soort keuzes ondervinden. Die moeite is veelal eerder een uiting van hun poging om tot een *rationele* afweging in concrete gevallen te komen dan van hun irrationaliteit. Raz ontkennt daarmee dat we *als* rationele wezens bij elk keuzeprobleem per definitie tot precies één definitieve keuze moeten kunnen komen. Volgens Raz kan de menselijke rede bij concrete keuzes wel onderscheiden tussen verkieslijke en niet verkieslijke opties, maar kan ze geconfronteerd met incommensurabele waarden de verzameling van verkieslijke opties niet tot precies één alternatief reduceren. Incommensurabiliteit duidt er juist op dat de rede ons in sommige gevallen *terecht* geen definitieve grondslag geeft voor het oordeel welke van twee opties de voorkeur verdient. Als belangrijkste bron voor de incommensurabiliteit van waarden beschouwt Raz de onvolledige definitie van de bijdrage van criteria aan een waarde.

“This is most obvious where a value is a function of several criteria, so that a good novelist, for example, might be judged by his humor, his insight, his imaginativeness and his ability to plot. It is possible that our weighting of the different criteria does not establish a complete ranking of all possible combinations.”¹⁷⁷

Maar zouden we in dergelijke gevallen, bijvoorbeeld bij de keuze tussen paradigma's, dan niet moeten besluiten, dat twee theorieën, waarvan niet bepaald kan worden dat de een beter is dan de ander, *per saldo* blijkbaar grofweg gelijkwaardig zijn, zodat onze keuze uiteindelijk om het even is? Raz vindt van niet. Ten eerste stelt hij, dat incommensurabiliteitsoordelen zelf geen vergelijkende oordelen zijn, maar juist op grond van mislukte pogingen daartoe gestelde *ontkenningen* van objectieve vergelijkbaarheid. Zij ontkennen de bepaalbaarheid van de relatieve waarde van opties, omdat er geen universele of onafhankelijke waardemaatstaf is, waarmee opties vergeleken kunnen worden. Zijn twee opties incommensurabel “then reason has no judgment to make concerning their relative value.”¹⁷⁸ Oordelen van (grove) gelijkwaardigheid zijn echter wel vergelijkende oordelen, namelijk oordelen met de uitkomst dat opties ongeveer gelijk in waarde zijn of dat het verschil ertussen per saldo niet groot is. En dit veronderstelt precies de eenduidigheid van een vergelijkingsstandaard waarvan de incommensurabiliteitsthese stelt, dat deze er niet is. Ten tweede benadrukt Raz ten stelligste, dat dit geen onverschilligheid legitimeert, maar eerder

¹⁷⁶ Raz (1986: 322)

¹⁷⁷ *ibid.* 326.

¹⁷⁸ *ibid.* 324.

het omgekeerde. Men mag incommensurabele opties niet als ‘om het even’ beschouwen. Tegenstanders van incommensurabiliteit volgen aldus Raz vaak de volgende redenering:

1. Twee opties zijn grofweg gelijkwaardig dan en slechts dan als het er niet toe doet welke gekozen wordt, dat wil zeggen als het terecht is om er indifferenter tegenover te staan.
2. Men maakt zich wel terecht druk om de keuze tussen twee opties, als er voor een van beide betere argumenten zijn dan voor de andere.
3. Er is geen doorslaggevend argument om één van twee incommensurabele opties te prefereren.

Dus: alle incommensurabele opties zijn grofweg gelijkwaardig.¹⁷⁹

Maar bij nader inzien is volgens Raz de tweede premisse onjuist en ontleent ze haar schijnbare aannemelijkheid slechts aan haar verwarring met:

- 2'. Men maakt zich wel terecht druk om de keuze tussen twee opties, als er voor beide opties *zwaarwegende en zeer verschillende* argumenten zijn.

Precies om die reden kan men van incommensurabele opties ten eerste niet zeggen, dat één optie beter is dan de andere, omdat de geleverde argumenten daarvoor te zeer van elkaar verschillen. Ze kunnen niet zo vergeleken of op een noemer gebracht worden, dat de een ten opzichte van de ander beslissend of doorslaggevend verklaard kan worden. Erkenning van het ene argument leidt niet ipso facto tot diskwalificatie van elk tegenargument. In die zin zijn de opties ook niet gelijkwaardig. Men kan en mag er niet onverschillig tegenover staan, omdat de ingebrachte argumenten daarvoor te zwaarwegend zijn. Deze argumenten laten zich niet diskwalificeren.

Keuzes tussen incommensurabele opties zijn daarmee echter niet irrationeel, omdat voor elk ervan goede redenen kunnen worden aangevoerd. Wel zijn ze voor ieder *wel denkend* mens onbehaaglijk en moeilijk, omdat men geen aantoonbaar *doorslaggevend* argument kan produceren en de rede ons derhalve onbeslist achterlaat. Maar deze onbeslistheid van de rede is geen teken van irrationaliteit. Ze komt niet voort uit een gebrek aan goede redenen, maar juist uit een *overvloed* ervan! Toegepast op de keuze tussen paradigma's vertelt Raz ons, dat deze keuze niet objectief rationeel beslisbaar is, niet doordat we te weinig argumenten hebben om te kiezen, maar juist doordat we er te veel hebben, waarbij we bovendien niet onverschillig tegenover deze argumenten kunnen staan. Incommensurabiliteit, zo vervolgt Raz, komt daarmee niet voort uit onvolledige informatie, uit de beperktheid van onze redelijke vermogens of onze *irrationaliteit*, maar is juist eerder een inherent product van onze rationaliteit. De rede laat ons ondanks het belang van de keuze *op goede gronden* vrij om te kiezen.

“That sense of freedom is special and may be misleading. It is unlike the situation where one course of action is as good as the other. [... Incommensurability] does not ensure equality of merit and demerit. It does not mean indifference. It marks the inability of reason to guide our action, not the insignificance of our choice.”¹⁸⁰

¹⁷⁹ *ibid.* 331.

¹⁸⁰ *ibid.* 334.

Deze *beredeneerde* onbeslistheid van de rede betekent bovendien niet, dat mensen geen keuze kunnen maken of dit uiteindelijk alleen op irrationele gronden zouden doen. Wel zal de hierboven al genoemde moeite die mensen gewoonlijk met dergelijke keuzes hebben, zich vaak uiten in een weigering om ze te maken of de opties ook maar te vergelijken. Hoe ingrijpender dergelijke keuzes voor een mensenleven zijn, des te meer zal men zich bovendien, ook nadat de keuze gemaakt is, blijvend zorgen maken over de vraag of men wel de goede keuze gemaakt heeft. Zelfs zullen we mensen in latere gelijksoortige keuzesituaties dezelfde keuze zien herhalen, in een poging om als het ware ‘empirisch’ bewijs te verzamelen voor de juistheid ervan. Maar noch de weigering vooraf noch de blijvende onrust achteraf zijn een teken van irrationaliteit. Dat mensen, indien gedwongen, bovendien een niet willekeurige en misschien zelfs voorspelbare keuze zullen maken of dat, indien zij weigeren, hun keuze afgeleid zou kunnen worden van keuzes die ze wel bereid zijn te maken, is geen teken van verborgen preferenties. Als dat zo zou zijn en men op die manier de mogelijkheid van significante incommensurabiliteit in de praktijk van menselijk keuzegedrag *a priori* wil ontkennen, dan zou men volgens Raz eerst maar eens moeten verklaren, waarom betrokkenen zich van deze verborgen preferenties dan stelselmatig onbewust zijn, terwijl ze die bij veronderstelling wel zouden hebben.

Zoals Kuhn en Raz benadrukken, kunnen de criteria voor rationele keuze niet zonder verlies op een noemer gebracht worden. Wat hier op het spel staat, is door Williams benoemd als een *irreductionistisch pluralisme* van waarden, dat zijns inziens de kern vormt van hun incommensurabiliteit.¹⁸¹ Volgens Williams is men in het westers denken en vooral in utilistische varianten daarvan sterk geneigd om waardeconflicten op te vatten als een ‘pathologie’ van het denken, dat wil zeggen als een gebrek aan rationaliteit. De behoefte aan de rationele oplossing van waardeconflicten vooronderstelt, dat bij een gegeven pluraliteit van waarden die met elkaar in conflict kunnen komen, waarden zodanig tot elkaar gereduceerd moeten kunnen worden dat er uiteindelijk geen of slechts minimaal waardeverlies optreedt en dat elk significant overblijvend waardeverlies in feite als een bewijs van irrationaliteit geldt. Volgens Williams is deze veronderstelling echter onhoudbaar. Hij verdedigt derhalve een irreductionistisch pluralisme, waarin waardeconflict als een noodzakelijk en centraal aspect van menselijke waarden wordt opgevat en bij de keuze tussen conflicterende waarden in onvermijdelijk en oncompenseerbaar verlies resulteert.¹⁸²

De oplossing van zulke conflicten middels een volgens Williams utopisch model waarin alle menselijke waarden in een overkoepelend en harmonieus geheel worden ondergebracht,¹⁸³ wordt door hem om drie principiële redenen verworpen. Ten eerste leidt dit model ertoe, dat waardeconflicten eigenlijk niet *kunnen* bestaan. In elk conflict kan dan namelijk, alle zaken welbeschouwd, uiteindelijk slechts één waarde of één plicht (de ‘zwaarder wegende’) gelden, waardoor benadeelde partijen zelfs geen legitieme klacht of aanspraak op compensatie resteert.¹⁸⁴ Elk concreet conflict is dan hoogstens ‘schijnbaar’, waarbij *per saldo* ook geen verlies van waarde kan optreden. Ten tweede impliceert dit model dat elk

¹⁸¹ Williams (1973: 72)

¹⁸² loc.cit.

¹⁸³ We herkennen hier de inzet die Nussbaum (1986) ook aan Plato heeft toegeschreven. Zie hierboven p. 34.

¹⁸⁴ ibid. 74.

ervaren conflict, hoe ‘tragisch’ ook, moet berusten op een logische inconsistentie tussen de betrokken waarden of plichten en daarmee een pathologie van het morele denken inhoudt, zodat iemand die zich aan beide gehouden acht, eigenlijk irrationeel is. Maar dat legt volgens Williams het probleem ten onrechte in iemands manier van denken in plaats van in de situatie waarmee iemand wordt geconfronteerd. Zoals Raz ook al constateerde, manifesteert een conflict van waarden zich niet in het algemeen, maar steeds in een contingente context van omstandigheden die hun verhouding als het ware ‘op de spits drijft’. Ten derde, en dat is dunkt mij de kern, vooronderstelt een dergelijk model het bestaan van een *common currency* waaraan winst en verlies van waarde in elk concreet geval eenduidig kan worden afgemeten en elk conflict in feite als een volkomen specificeerbare *trade-off* kan worden beschouwd.

Aan het irreductionistisch pluralisme is volgens Williams via de notie van oncompenseerbaar verlies het concept van waardenincommensurabiliteit direct verbonden. Incommensurabiliteit impliceert echter niet, dat geen enkel waardeconflict ooit rationeel kan worden opgelost noch dat de mogelijkheid van een vergelijk van conflicterende waarden in sommige gevallen in feite betekent dat waarden tot op zekere hoogte wel commensurabel moeten zijn. Williams bestrijdt deze kritiek door een aantal in toenemende mate extreme concepties van incommensurabiliteit te onderscheiden die verschillende modellen van rationele arbitrage bij waardeconflict inhouden.¹⁸⁵ Voorafgegaan door het (utilistisch) waardemonisme waar hij zich tegen verzet, zijn dit:

- *Waardemonisme*
Er is één unieke waarde of maatstaf waarmee alle waardeconflicten zowel in het algemeen als in concrete gevallen rationeel kunnen worden opgelost. Alle waarden laten zich aan dezelfde ‘currency’ meten, dat wil zeggen: er is een *universele* arbiter voor de oplossing van om het even welk waardeconflict en daarmee kan er geen sprake zijn van incommensurabiliteit.
- *Onpartijdig pluralisme*
Er is geen unieke waarde of maatstaf waarmee *alle* waardeconflicten rationeel kunnen worden opgelost. Sommige waarden laten zich niet aan dezelfde ‘currency’ meten, dat wil zeggen: voor elke maatstaf geldt wel, dat sommige waardeconflicten er *niet* rationeel mee oplosbaar zijn. Er is dus *geen* universele arbiter, waarmee alle waardeconflicten kunnen worden opgelost, maar er is voor elk waardeconflict wel een *onpartijdige* arbiter, al kan dat niet steeds dezelfde zijn, waarmee dat conflict rationeel oplosbaar is en wel zodanig dat deze arbiter *onafhankelijk* is van beide waarden in het conflict.¹⁸⁶

¹⁸⁵ *ibid.* 77.

¹⁸⁶ O’Neill (1998: 123) wijst erop, dat het waardemonisme niet logisch uit het pluralisme kan worden afgeleid vanwege een verschuiving in het bereik van de betrokken quantoren. Het monisme is logisch formuleerbaar als: $(\exists m)(\forall c)Rmc$. Rationele arbitrage vereist hier, dat er één methode of maatstaf is waarmee alle conflicten kunnen worden beslecht. Het pluralisme kan logisch als $(\forall c)(\exists m)Rmc$ worden uitgedrukt, zodat rationaliteit slechts vereist, dat er voor elk conflict een manier moet zijn om het conflict op te lossen. O’Neill verwijt John Stuart Mill in zijn klassieke formulering van het utilisme de onterechte afleiding van de eerste uit de laatste, wanneer deze in *A System of Logic* (Boek 6, hoofdstuk 12, sectie 7) stelt: “There must be *some* standard to determine the goodness and badness, absolute or comparative, of ends, or objects of desires. And whatever that standard is, there can be

- *Irreductionistisch pluralisme*
Het is niet zo, dat er voor elk waardeconflict een van beide waarden *onafhankelijke* en overkoepelende waarde (maatstaf) bestaat, waarmee het conflict rationeel kan worden opgelost. Voor sommige waardeconflicten is er, zagezegd, geen *neutrale* arbiter, zelfs als het voor ieder conflict een andere is, dat wil zeggen: sommige waardeconflicten zijn alleen rationeel oplosbaar door een maatstaf die afhankelijk is van één van de waarden in het conflict, waardoor die maatstaf in feite *partijdig* is.
- *Beperkte waarderationaliteit*
Het is niet zo, dat voor elk waardeconflict er een al of niet onafhankelijke waarde (maatstaf) is, waarmee het conflict rationeel kan worden opgelost. Voor sommige waardeconflicten is er, zagezegd, geen *rationele* arbiter, dat wil zeggen: *sommige* waardeconflicten zijn niet rationeel oplosbaar.
- *Irrationalisme van waarden*
Geen enkel waardeconflict kan ooit rationeel worden beslecht.

De eerste drie concepties die Williams hier onderscheidt, representeren eigenlijk alle drie een andere opvatting van (praktische) rationaliteit. De laatste twee daarentegen stellen min of meer vergaande grenzen aan de menselijke rationaliteit in praktische zaken: het irrationalisme van waarden ontkent zelfs dat waardeconflicten überhaupt rationeel kunnen worden opgelost; het model van beperkte waarderationaliteit beweert, overigens zonder nadere specificatie, dat *sommige* waardeconflicten niet rationeel oplosbaar zijn. De verhouding tussen het onpartijdig en het irreductionistisch pluralisme is interessant, omdat daarmee in feite de vraag naar het karakter van een pluralistische ethiek en waardeleer aan de orde is. Williams vraagt zich openlijk af, of het onpartijdig pluralisme, het model van de neutrale arbiter, in zijn algemeenheid wel een coherente en stabiele waardeleer kan opleveren die noch impliciet terugvalt op een monistische waardeleer noch uiteindelijk zelflegitimerend is en daarmee in het irreductionisme verzeild raakt. Tegelijk wijst hij ons erop, dat met name het irreductionistisch pluralisme dat hij bepleit, niet betekent, dat hier geen sprake meer zou kunnen zijn van rationaliteit (in tegenstelling tot wijdverbreide noties van '*justice as fairness*'). Kuhn en Raz lijken in dat opzicht ongeveer hetzelfde te bedoelen. Beiden hebben in hun opvatting van axiologische incommensurabiliteit schijnbaar ook een opvatting van rationaliteit op het oog die de mogelijkheid van een neutrale arbitrage tussen sommige concurrerende keuzealternatieven uitsluit. Volgens Raz impliceert immers de onbeslistheid van de rede bij sommige keuzes nog niet de irrationaliteit ervan, omdat die onbeslistheid van de rede *zelf* rationeel gemotiveerd kan zijn door de onderkenning van de *zwaarwegende en zeer verschillende argumenten* die voor elk van de betrokken opties ingebracht kunnen worden. Voor Kuhn geldt datzelfde, wanneer hij stelt dat er uiteindelijk geen punt bepaald kan worden, waarbij verzet tegen een nieuw paradigma ipso facto irrationeel wordt. De notie van Kuhn-verlies duidt er immers op dat er altijd argumenten overblijven, waarop wetenschappers zich *met recht* kunnen beroepen bij de keuze voor een 'impopulair' paradigma.

but *one*." (nadruk toegevoegd). O'Neill maakt overigens geen onderscheid tussen beide hier genoemde vormen van pluralisme.

4.4 Incommensurabiliteit en instrumentele rationaliteit

Welke opvattingen van rationaliteit zijn nu in bovenstaande onderscheidingen van Williams herkenbaar? En hoe moeten we ons in het bijzonder de opvatting van praktische rationaliteit voorstellen die correspondeert met het irreductionistisch pluralisme van Williams en mogelijk ook van Raz en Kuhn? Enigszins vereenvoudigend, zo stel ik hier voor, correspondeert met een waardenmonistische opvatting het standaardmodel van instrumentele rationaliteit dat exemplarisch is belichaamd in het utilisme, terwijl Habermas' model van communicatieve rationaliteit in grote lijnen overeenstemt met het onpartijdig pluralisme.¹⁸⁷

Voor de rationaliteitsconceptie achter het irreductionistisch pluralisme zijn daarentegen belangrijke aanknopingspunten te vinden in de postmoderne filosofie van Lyotard, die hij verspreid over zijn werk vanaf 1979 mede op grond van zijn analyse van Kants *Kritik der Urteilskraft* en diens kleinere politieke geschriften heeft ontwikkeld.

Instrumentele rationaliteit behelst een vorm van (praktische) rationaliteit waarbij iemand zich slechts rationeel mag noemen voor zover hij zich voor de realisering van vooraf gegeven doelen richt naar de feiten, zoals ze zich op enig moment naar de stand van zijn beste kennis objectief aandienen, en op grond daarvan zijn handelen inricht. Habermas heeft deze opvatting van doelrationaliteit gekoppeld aan de notie van 'arbeid' of instrumenteel handelen.¹⁸⁸ Een handeling is dan rationeel, wanneer ze op grond van geldige empirisch-analytische kennis de efficiënte realisering van legitieme doelen in het vooruitzicht stelt. Hij associeert deze opvatting van rationaliteit en kennis met een *technisch*, dat wil zeggen op beheersing gericht kennisleidend belang. Dit belang dient vooral de materiële reproductie van de samenleving. Geldige empirisch-analytische kennis, die typisch de vorm heeft van algemeen geldende causale verbanden, is direct omzetbaar in betrouwbare technische adviezen. Wanneer onder de randvoorwaarden C een bepaald effect E causaal gedetermineerd wordt door een oorzaak O en we willen E realiseren, dan 'volstaat' het om te zorgen dat C en O het geval zijn. E zal dan automatisch volgen. *Als* we weten dat onder normale omstandigheden metalen bij verhitting sneller uitzetten dan glas en we *willen* de deksel van een pot conserven open krijgen, dan volstaat het om de deksel (bijvoorbeeld onder heet water) te verwarmen en we zullen hem gemakkelijk open kunnen draaien. Dergelijke kennis, zij het in meer probabilistische of schetsmatige vorm, zou in een traditioneel positivistische wetenschapsopvatting ook de kern van de sociale wetenschappen (moeten) uitmaken.

Vaak wordt de legitimiteit van doelen in dit model voorgesteld als a priori gegeven en daarmee onafhankelijk van de stand van onze kennis op enig moment. Dit is echter discutabel. In het algemeen zullen we volgens deze rationaliteitsconceptie immers beter in staat zijn te bepalen wat we het beste kunnen doen, naarmate het overzicht over gewenste en ongewenste gevolgen van een handeling en informatie over de omstandigheden en voorwaarden waaronder bepaalde effecten zich voordoen vollediger zijn. Kennis wordt daardoor veel meer richtinggevend voor de bepaling van de wenselijkheid van concrete doel-

¹⁸⁷ Beide zijn in recente organisatiethoretische literatuur wel geassocieerd met respectievelijk een 'systemisch modernistische' en een 'kritisch modernistische' visie op de maatschappij en het functioneren van organisaties daarin. Vgl. Hatch (1997); Alvesson & Deetz (1998); Hassard (1993); Cooper & Burrell (1991).

¹⁸⁸ Habermas (1983)

stellingen dan vaak wordt gesuggereerd. Dit is in algemene termen ook de grondvorm van de utilistische ethiek en de reden waarom het utilisme als een consequentialistische of ook wel cognitivistische ethische theorie wordt opgevat: *kennis* van de *consequenties* van handelingen is daarin praktisch gezien bepalend voor het oordeel over de normatieve juistheid ervan. Deze juistheid wordt vervolgens gelijk gesteld aan het geaggregeerde nut ervan, dat wil zeggen aan het saldo van gewenste en ongewenste effecten – aan de balans van ‘pleasure and pain’ – voor alle betrokkenen, die een handeling (in de regel) tot gevolg heeft. Aan deze grondvorm zijn twee belangrijke vooronderstellingen verbonden, die de mogelijkheid van incommensurabiliteit bij voorbaat uitsluiten. Ten eerste wordt verondersteld, *dat* uiteenlopende soorten van gevolgen van handelingen steeds op één noemer (i.c. nut) gebracht *kunnen* worden, dat wil zeggen dat het evaluatief saldo van de effecten van een handeling (in beginsel) steeds eenduidig bepaalbaar is. Ten tweede gaat men er van uit, zelfs als aan deze eerste voorwaarde voldaan zou kunnen worden, dat voldoende kennis over deze gevolgen verkrijgbaar is en in het bijzonder onverenigbare kennisaanspraken dienaangaande steeds beslisbaar zijn, dat wil zeggen dat in beginsel steeds objectief bepaalbaar is, *wat* deze gevolgen zijn. Er wordt met andere woorden van uitgegaan, dat er een onproblematische en in het bijzonder *zelf niet door bepaalde waardeopvattingen bemiddelde* mogelijkheid bestaat om alle (relevante) gevolgen voor alle (relevante) betrokkenen in kaart te brengen.

Raz is met Williams één van degenen die zich in de Angelsaksische filosofie sterk tegen deze utilistische opvatting van praktische rationaliteit heeft verzet en dan vooral tegen het erin belichaamde verlangen alle praktische keuzes eenduidig en objectief beslisbaar te maken. Zo stelt Raz bijvoorbeeld, dat de incommensurabiliteit van waarden helemaal geen rationele keuze vrijdelt, omdat:

“Rational action is action for (what the agent takes to be) an *undefeated* reason. It is not necessarily action for a reason which defeats all others.”¹⁸⁹

Redenen zijn volgens Raz dus goed en daarmee een rationele grondslag om te kiezen, zolang ze niet ontkracht zijn. Ze hoeven niet tegenover alle mogelijke andere redenen doorslaggevend te zijn. En dat is precies wat een utilist wel zal willen, zeker als het om belangrijke keuzes gaat, omdat de conceptie van Raz de mogelijkheid openlaat dat redenen niet zodanig kunnen worden afgewogen, dat er per saldo precies één verantwoord alternatief overblijft en we dus definitief zouden kunnen weten wat te doen. De incommensurabiliteit van waarden waarop men zich bij de verantwoording van een keuze kan beroepen, laat in feite meerdere rationeel verantwoorde en toch onverenigbare keuzealternatieven toe die zich daardoor als een dilemma voordoen. Tussen die rationeel verantwoorde alternatieven moet een actor volgens Raz simpelweg in vrijheid kiezen. In 1997 benadrukt Raz dat nog eens door twee modellen van rationeel menselijk handelen te contrasteren, namelijk een ‘rationalistisch’ en een ‘klassiek’ model.¹⁹⁰ Het rationalistische model gaat ervan uit, dat een handeling pas rationeel verantwoord is, als ze volgens de actor van alle openstaande opties ondersteund wordt door de sterkste argumenten. Het klassieke model acht een han-

¹⁸⁹ Raz (1986: 339)

¹⁹⁰ Raz (1997: 110v). Ook dit onderscheid komt grotendeels overeen met dat tussen Plato’s morele ‘*technè*’ en het niet-wetenschappelijke rationaliteitsmodel dat Nussbaum (1986) toeschrijft aan de klassieke tragediedichters en aan filosofen als Protagoras en Aristoteles.

deling daarentegen rationeel verantwoord als ze volgens de actor behoort tot de verzameling van alle “op goede gronden verkieslijke” opties.¹⁹¹ Die verzameling zal weliswaar meerdere voorstelbare opties uitsluiten, omdat er onvoldoende argumenten voor zijn, maar zal uiteindelijk toch vaak meer dan één rationeel verkieslijke optie overlaten. In dit model bepaalt onze door argumenten geïnformeerde *wil* dan uiteindelijk autonoom welke handeling gekozen wordt. Volgens Raz is voor deze klassieke opvatting kenmerkend, dat onze wil er als een *autonome* factor wordt voorgesteld en enige wilsvoorkeur niet *zelf* als rationeel argument of goede reden kan worden ingebracht. En dat gebeurt in een utilistische ethiek juist wel. Feitelijke voorkeuren op grond van de behoeften en verlangens van actoren worden in utilistische modellen op de balans van voor- en tegenargumenten juist veelal als doorslaggevend argument voor de keuze tussen handelingsopties opgevoerd. Volgens Raz is dat echter incoherent. Feitelijke behoeften en verlangens zijn het immers niet *inherent* waard om bevredigd te worden. Dat zijn ze alleen wanneer ze bijdragen aan een of andere waarde, die *als argument* voor de bevrediging ervan kan worden ingebracht. Behoeften en verlangens zijn dus geen zelfstandig argument voor de waarde van een handeling en daarmee voor onze wilsbepaling, maar andersom: waarden bepalen of een behoefte of verlangen een terechte grondslag voor het handelen mag zijn.¹⁹² Het utilisme bezondigt zich in deze cognitivistische vorm in feite stelselmatig aan een *naturalistic fallacy*. Als het de feitelijke behoeften en verlangens van mensen al niet expliciet tot de normatieve maatstaven voor de beoordeling van handelingsalternatieven verheft (want hoe anders kan de balans van ‘pleasure and pain’ worden opgemaakt?), dan worden ze in ieder geval opgevoerd als de onweerstaanbare *feitelijke* drijfveren op grond waarvan mensen tot hun ‘willekeurige’ keuzes komen. Consequentie van deze visie is, dat het dan ook eigenlijk geen zin meer heeft om over de wenselijkheid van alternatieven te redeneren.

4.5 Incommensurabiliteit en communicatieve symmetrie

Habermas heeft de instrumentele rationaliteitsconceptie achter het utilisme ook bestreden en als een ‘gehalveerde’ rationaliteitsopvatting bekritiseerd. Ze reduceert het rationeel handelen van mensen zijns inziens ten onrechte tot een subject-objectverhouding, waarin de geldigheid van cognitieve en normatieve uitspraken uiteindelijk wordt verankerd in instrumenteel reproduceerbare en objectief waarneembare standen van zaken.¹⁹³ Kenmerkend voor zijn eigen opvatting is dat actoren zich pas rationeel mogen noemen, wanneer zij in een gesprek “goede redenen” aan kunnen voeren voor de geldigheidsaanspraken die zij op cognitief, normatief en expressief vlak in discussie brengen c.q. wanneer zij zich in hun doen en laten daardoor laten motiveren. Hiermee correspondeert een vorm van handelen die Habermas als interactie of communicatief handelen aanduidt. Het kennisleidend belang van de historisch-hermeneutische kennis die deze vorm van handelen ondersteunt, noemt Habermas *praktisch*, dat wil zeggen gericht op wederzijds begrip. Haar belangrijkste functie is gelegen in de symbolische reproductie van samenlevingsverbanden, dat wil zeggen de sociale instandhouding van de maatschappij middels gedeelde ‘definities’ van

¹⁹¹ *ibid.* 111

¹⁹² *ibid.* 115

¹⁹³ Vgl. Kunneman (1986: 217v)

de werkelijkheid. In normale verstandhoudingen zullen actoren de (vaak impliciete) geldigheidsaanspraken van hun gesprekspartners duiden tegen de achtergrond van dergelijke gedeelde interpretatiekaders. Op die manier wisselen zij informatie uit, die betrouwbaar is om tot een effectieve coördinatie van handelingen te komen. Pas wanneer een bepaald interpretatie- en referentiekader niet meer tot effectieve coördinatie in staat stelt, zullen actoren in een discours proberen *door uitwisseling van argumenten* tot uitsluitel te komen over de geldigheid van de strijdige aanspraken, op grond waarvan zij hun gedragingen op elkaar proberen af te stemmen. De objectiviteit van ervaringen speelt daarbij wel een rol *als argument*, maar is zeker niet allesbepalend. Kunneman stelt in zijn exegese van Habermas' werk op het punt van cognitieve geldigheid (waarheid):

“De betekenis van het waarheidsbegrip en de aard van geldige kennis kunnen [volgens Habermas] niet geëxpliciteerd worden in termen van het instrumentele handelen en de objectiviteit van ervaringen, maar verwijzen rechtstreeks naar het communicatieve handelen, en dat wil zeggen: naar subject-subjectverhoudingen. Terwijl de objectiviteit van ervaringen uiteindelijk afhankelijk is van de invariante structuur van het instrumenteel handelen, die voor alle subjecten gelijk is, is de waarheid of onwaarheid van uitspraken afhankelijk van de overeenstemming die steeds door subjecten onderling moet worden bereikt over de *geldigheid* van interpretaties en de theorieën die daarbij in het geding zijn. Een dergelijke communicatieve overeenstemming kan nooit door een beroep op objectieve ervaringen worden afgedwongen, maar is afhankelijk van *argumentatie*, is afhankelijk van het tot stand komen van gemeenschappelijke werkelijkheidsdefinities die door de betrokkenen op goede gronden geaccepteerd worden.”¹⁹⁴

Uiteindelijk dient hierbij de ‘consensusgenererende kracht’ of ‘ongedwongen dwang’ van de beste argumenten volgens Habermas doorslaggevend te zijn. Maar wanneer is van deze ongedwongen dwang sprake? Op dit punt doet Habermas expliciet beroep op een aantal voorwaarden die duidelijk maken, hoe zijn rationaliteitsopvatting in verband staat met het hierboven genoemde onpartijdige pluralisme. Habermas stelt dat overeenstemming c.q. uitsluitel over verschillende, mogelijk strijdige geldigheidsaanspraken alleen rationeel gemotiveerd mag heten, wanneer deze bereikt is onder de voorwaarden van wat hij noemt een ‘ideale gesprekssituatie’. In de kern gaat het er hier om, dat overeenstemming alleen in verhoudingen van communicatieve symmetrie als rationeel mag gelden (rationele coördinatie) en gesprekspartners niet op enigerlei wijze gedwongen of gemanipuleerd mogen worden om een bepaald standpunt te adopteren (empirische of strategische coördinatie). Daartoe moet een discours hierover ook vrij van handelingsdruk worden gevoerd. Meer in het bijzonder noemt Habermas als voorwaarden, dat:

- a) iedereen een gelijke kans moet hebben om een discours aan te gaan waarin geldigheidsaanspraken argumentatief kunnen worden beproefd;
- b) iedereen een gelijke kans moet hebben om zijn argumenten en ideeën in te brengen, zodat op den duur geen ‘vooroordelen’ systematisch aan kritiek onttrokken kunnen worden;
- c) tussen betrokkenen geen machtsverschillen een rol mogen spelen, waardoor sommige standpunten niet serieus genomen worden of geen ‘eerlijke kans’ krijgen; en

¹⁹⁴ ibid. 212-13.

- d) alle deelnemers hun opvattingen eerlijk moeten bespreken, waardoor geen ongemerkte of onderhuidse manipulatie kan plaatsvinden.¹⁹⁵

Alleen onder deze voorwaarden is volgens Habermas in de context van een theoretisch (wetenschappelijk) discours een zogenoemde *radicale kenniskritiek* mogelijk, waarbij niet alleen de juistheid van een geldigheidsaanspraak *binnen* een bepaald begrippenkader (intraparadigmatisch) kan worden getoetst, maar ook op metatheoretisch niveau concurrerende begrippenkaders (interparadigmatisch) tegen elkaar kunnen worden afgewogen en zelfs het normatieve kennisbegrip (de definitie van wetenschap) dat daarbij wordt gehanteerd, ter discussie kan worden gesteld.¹⁹⁶ Met name dit normatief kennisbegrip zal vervolgens weer een praktisch discours (waarin de juistheid van normatieve geldigheidsaanspraken ter discussie staat) vereisen, waarbinnen op zijn beurt een radicale normatieve kritiek van voorgestelde maatstaven van wetenschappelijkheid mogelijk moet zijn, die analoog aan een radicale kenniskritiek eveneens de metatheoretische vooronderstellingen van deze normatieve geldigheidsaanspraken moet omvatten. Hier speelt volgens Habermas de analyse van heersende behoefte-interpretaties tegen de achtergrond van haalbaarheids- en maakbaarheidsoverwegingen een rol, waarmee weer terugverwezen wordt naar een theoretisch discours. In dit discours kan nu op grond van het principe '*ought implies can*' een 'kennispolitieke wilsvorming' plaatsvinden, omdat in de woorden van Habermas:

"die praktische Frage, welche Erkenntnis wir, nachdem wir wissen, was als Erkenntnis gelten soll, *wollen sollen*, ersichtlich von der theoretische Frage abhängt, welche Erkenntnis wir *wollen können*." ¹⁹⁷

De vraag naar de waarheid van een kennisaanspraak verwijst volgens Habermas dus onvermijdelijk naar 'kennis- of wetenschapspolitieke' opvattingen over wat kennistheoretisch haalbaar en wenselijk is, op grond waarvan we kunnen bepalen of we bepaalde kennis überhaupt zouden kunnen en moeten willen hebben.

Maar hoewel Habermas zich hiermee duidelijk realiseert, hoe cognitieve en normatieve geldigheidsaanspraken in hun legitimatiestructuur wederzijds van elkaar afhankelijk en zo indirect zelflegitimerend zijn, legt hij aan de structuur van de ideale gesprekssituatie met name *procedurele* normen ten grondslag om cognitieve verschillen van mening 'in redelijkheid' en onpartijdig te kunnen beproeven. Daarmee lijkt hij er impliciet van uit te gaan, dat deze in de zin van Williams ook steeds onpartijdig beslisbaar *zijn* en we inhoudelijk altijd tot consensus *kunnen* komen over conflicterende geldigheidsaanspraken. Daarmee lijkt Habermas precies het incommensurabiliteitsprobleem te omzeilen, zoals het door Kuhn en Raz is voorgesteld.

Kunneman heeft echter gesteld, dat Habermas' theorie ook de principiële mogelijkheid van een rationeel gemotiveerde *dissensus* inhoudt:

"Vaak genoeg wordt géén overeenstemming bereikt, ondanks het feit dat men uitgebreid heeft geargumenteed. Ook dan blijven de voorwaarden voor communicatieve symmetrie van groot belang, omdat ook een *dissensus* al dan niet een rationele grondslag kan hebben. Het maakt namelijk een groot verschil uit of men het oneens is op grond van vooropgezette en tegen kritiek geïmmuniseerde uitgangspunten, dan wel of men na uitgebreide argumentatie

¹⁹⁵ Vgl. Kunneman (1986: 223-24)

¹⁹⁶ Habermas (1984: 175)

¹⁹⁷ *ibid.* 176

over en weer moet concluderen dat onder de gegeven omstandigheden geen inhoudelijke overeenstemming over gedeelde uitgangspunten mogelijk is.”¹⁹⁸

Bovendien is elke bereikte consensus (ook de consensus dat men het niet eens kan worden) op grond van nieuwe inzichten steeds herroepbaar en daarmee principieel feilbaar. Maar Kunneman gaat er mijns inziens te gemakkelijk van uit, dat het verschil tussen een rationeel en een empirisch (door oneigenlijke effecten) gemotiveerde consensus of dissensus, dat wil zeggen *of* er op enig moment feitelijk van communicatieve symmetrie sprake is, in de praktijk steeds voor alle partijen op gelijke wijze en voldoende herkenbaar is. Habermas zelf is op dit punt voorzichtiger en noemt de ideale gesprekssituatie een mogelijk contrafactische, maar desondanks in de vooronderstellingen van de argumentatie logisch noodzakelijke en daarmee al empirisch werkzame *anticipatie*.¹⁹⁹ Het speculatieve en empirisch ontoetsbare karakter van deze anticipatie, die Habermas associeert met een ‘transcendentale illusie’ en waarbij hij zelfs zinspeelt op de potentiële instemming van iedere ooit levende gesprekspartner,²⁰⁰ immuniseert zijn model zelf echter precies volgens zijn eigen discours-ethische maatstaven tegen de kritiek die hij er juist mee mogelijk wil maken. Want als inhoudelijke argumenten in hun legitimatiestructuur, zoals het probleem van het criterium aangeeft, zelflegitimerend en daarmee vicieus partijdig zijn, dan *kunnen* de procedurele voorwaarden voor een ideale gesprekssituatie niet zodanig vervuld worden, dat een rationele van een empirisch gemotiveerde dissensus (zoals in een paradigmadebat inderdaad maar al te vaak het geval is) kan worden onderscheiden! Bovendien is de vraag wat ons rest, op het moment dat een (aantoonbaar) *rationele* dissensus zou worden bereikt en het consensusgenererende potentieel van een discours klaarblijkelijk raakt uitgeput. Wanneer geldigheidsaanspraken problematisch geworden zijn, hebben mensen volgens Kunneman in beginsel drie opties: zij kunnen de communicatie verbreken en ieder hun eigen weg gaan, zij kunnen elkaar met strategische middelen (dat wil zeggen via openlijke of bedekte manipulatie) proberen tot hun eigen inzicht te brengen of zij kunnen middels argumenten in een discours proberen de zaak rationeel te beslissen.²⁰¹ Maar als het bedoelde resultaat van deze laatste optie vanwege de vicieuze partijdigheid van argumentatiestructuren onhaalbaar blijkt, blijven alleen de eerste twee opties over: men keert elkaar de rug toe of raakt verzeild in een mogelijk onverkwikkelijke ‘stammenstrijd’. Hoewel Habermas en Kunneman dit geen van beiden openlijk toegeven, lijkt dit *ongewild* het eindpunt van hun analyse en dat is mijns inziens precies, wat Kuhn en Biagioli in hun historische analyses van de wetenschapsontwikkeling met behulp van het begrip van paradigmatische incommensurabiliteit hebben willen aangeven.

¹⁹⁸ Kunneman (1986: 234)

¹⁹⁹ Habermas (1984: 180). Habermas baseert deze anticipatie in het model van de ideale gesprekssituatie in belangrijke mate op de door Austin en Searle ontwikkelde taalhandelingstheorie en met name op de daarin door Grice onderkende noodzakelijk werkzame conversationale maxims van oprechtheid, relevantie en coöperatie, waardoor de gerichtheid op een rationele consensus niet alleen als *mogelijkheid* in het vooruitzicht wordt gesteld, maar als een in de menselijke communicatie ingebakken streven. Vgl. Stokhof (2000: 176v).

²⁰⁰ *ibid.* 136

²⁰¹ Kunneman (1986: 219-20)

Weliswaar kunnen we steeds opnieuw proberen om alsnog tot rationele overeenstemming te komen, maar dat doet aan het bovenstaande niets af. Bovendien kunnen we de klok niet onbeperkt stil zetten om problematische geldigheidsaanspraken ‘vrij van handelingsdruk’ te bediscussiëren. Als we voorts alleen maar mogen *hopen*, maar nooit definitief kunnen vaststellen dat enige feitelijk bereikte consensus ook daadwerkelijk rationeel en niet slechts empirisch gemotiveerd genoemd mag worden, wordt tevens begrijpelijk hoe Kuhn bij de keuze tussen paradigma’s tot de woordkeuze van een ‘bekering’ komt. Er is voor willekeurig welke keuze een heuse *leap of faith* nodig. De argumentatie voor een paradigma

“[...] can be immensely persuasive, often compellingly so. Yet, whatever its force, the status of the circular argument is only that of persuasion. It cannot be made logically or even probabilistically compelling for those who refuse to step into the circle. The premises and values shared by [...] parties to a debate over paradigms are not sufficiently extensive for that. As in political revolutions, so in paradigm choice – there is no standard higher than the assent of the relevant community.”²⁰²

Het is opvallend dat Habermas het incommensurabiliteitsprobleem in deze context niet expliciet tot thema heeft gemaakt en in zijn rationaliteitstheorie heeft verwerkt. Men kan zich afvragen, of hier in Habermas’ theorie niet zelf van een ‘communicatieblokkade’ sprake is. Habermas en Kunneman maken met hun opvatting weliswaar een wetenschappelijk pluralisme, een veelheid van naast elkaar bestaande opvattingen mogelijk, maar het is een pluralisme dat bij gebrek aan een voor alle partijen doorslaggevend argument voor één van de alternatieven wel onpartijdig moet zijn. Daarbij vereist een *rationeel* gemotiveerde dissensus bovendien een (eveneens rationele²⁰³) consensus op hoger niveau over de communicatieve kwaliteit van deze dissensus. Deze metaconsensus slaat echter ook terug op de inhoud van enig debat, omdat het op zijn beurt verlangt dat gesprekspartners op zijn minst de ontvankelijkheid, bespreekbaarheid en dus ook de potentiële geldigheid van inhoudelijke argumenten van hun opponenten erkennen, hoe incoherent, absurd of verwerpelijk deze vanuit het eigen perspectief ook zijn. Dat betekent ook dat we a priori moeten toestaan, dat we met betrekking tot de rationaliteit van onze eigen overtuigingen wel eens jammerlijk misleid zouden kunnen zijn, want met een even paternalistische als politiek correcte houding van geduldig luisteren naar anderen en uitleggen wat we zelf vinden tot de ander tot *ons* inzicht gekomen is, komen we er niet en hebben we deze ander (vooralnog) in feite al minder dan rationeel verklaard en daarmee de vereiste communicatieve symmetrie ondermijnd.

De gerichtheid op wederzijds begrip en consensus blijkt bij Habermas op dit punt meer dan een anticipatie; het wordt van lieverlee de maatstaf voor de beoordeling van rationaliteit. En het is een maatstaf die uiteindelijk toch de overkoepelende consistentie van opvattingen vooronderstelt. Waarvoor ik Habermas noch Kunneman in dit verband theoretisch veel ruimte zie maken, is hoe we in de praktijk van de wetenschap of van samenlevingsverbanden in het algemeen en in het volle besef van wat er op het spel staat, respect kunnen opbrengen voor wederzijds *onbegrip*, dat wil zeggen hoe we kunnen toestaan dat een ander *ondanks* uitwisseling van argumenten tot weliswaar binnen zijn eigen referentiekader beargumenteerde maar naar *ons* idee toch onaanvaardbare en met onze opvattingen onvere-

²⁰² Kuhn (1970: 94), nadruk toegevoegd.

²⁰³ De dreiging van een oneindige regress is hier natuurlijk voelbaar aanwezig.

nigbare keuzes komt *zonder* dat we die ander daarbij impliciet of expliciet irrationaliteit, onoprechtheid of regelrechte domheid toeschrijven. Aan het *datum* van aanhoudende one-nigheid worden zo al snel *ad hominem* conclusies verbonden. Kuhns begrip van incommensurabiliteit wijst volgens Bernstein juist hier op de ‘opgave’ om weerstand te bieden aan de dubbele verleiding:

“of either facily assimilating what others are saying to our own categories and language without doing justice to what is genuinely different and may be incommensurable or simply dismissing what the other is saying as incoherent nonsense.”²⁰⁴

Maar voor de beantwoording aan deze ethische *Aufgabe* ziet Bernstein eerder aansluiting in de postmoderne filosofie van Franse differentiefilosofen²⁰⁵ dan in de rationaliteitstheorie van Habermas.

4.6 Incommensurabiliteit als product van de rede

Met Kunneman ben ik graag van mening, dat Habermas’ rationaliteitsopvatting een belangrijke vooruitgang inhoudt ten opzichte van het in de sociale wetenschappen en met name in de organisatie- en managementstudies nog wijdverbreide instrumentele rationaliteitsconcept. Habermas maakt in ieder geval onverholo duidelijk, hoe de waarheid van uitspraken in tegenstelling tot de zekerheid van empirische gewaarwordingen onvermijdelijk afhankelijk is van de geldigheid van interpretatiekaders die alleen op basis van kennispolitieke argumenten kan worden onderbouwd. Maar hoewel hij, om met Kunneman te spreken, het rationaliteitsbegrip op deze manier ‘communicatief vloeibaar’ heeft gemaakt en daarmee de waarheid van (sociaal) wetenschappelijke kennis terecht open heeft gesteld voor ideologiekritiek, waarvan Kunneman vervolgens in zijn analyse van de dubbelrol van de sociale wetenschappen in de hedendaagse samenleving een overtuigend voorbeeld geeft,²⁰⁶ lijkt zijn model evenmin als het traditionele concept van instrumentele rationaliteit opgewassen tegen het probleem van het criterium. Het is de onmiskenbare kracht van het postmodernisme, dat het vooral in het werk van Lyotard onze neiging tot *wishful thinking*

²⁰⁴ Bernstein (1991: 66)

²⁰⁵ De term differentiefilosofie wordt door Van Peperstraten (1994: 255) geprefereerd boven het meer gangbare ‘postmodernisme’ om het werk van hedendaagse Franse filosofen als Lyotard, Derrida en Foucault te kenschetsen. De term postmodernisme is immers niet meer dan een formele kwalificatie van dit denken die berust op een discutabele periodisering en onderscheiding binnen het westerse denken in een ‘modern’ tijdperk en iets wat daar blijkbaar ‘na’ komt. In meer positieve termen hebben deze filosofen echter gemeen, dat zij in navolging van de structurele linguïstiek van De Saussure de notie van verschil of differentie in het centrum van de aandacht hebben geplaatst. De kritische inspiratie die zij hierin aan De Saussure hebben ontleend richt zich echter ook tegen diens taalfilosofie zelf, voor zover hij ondanks de benadrukking van de notie van verschil in de structuur van de taal deze taal toch nog als een gesloten en geïntegreerde totaliteit opvat, waardoor hij toch weer op een funderende eenheidsfilosofie terugvalt. In dit laatste opzicht is het differentiedenken in de Franse filosofie ook wel weer als ‘poststructuralistisch’ benoemd, waarbij deze term natuurlijk aan hetzelfde manco lijdt als de term postmodernisme en de discontinuïteit tussen De Saussure en bijvoorbeeld Lyotard en Derrida willekeurig prioriteit geeft boven de continuïteit.

²⁰⁶ Kunneman (1986: 296v)

in dit kader middels de proclamatie van 'het einde van de grote vertellingen' heeft uitgedaagd.²⁰⁷

Waar Habermas zijn rationaliteitsconceptie dus tracht te verankeren in de symmetrische structuur van de communicatie en op die manier een onpartijdig fundament voor overeenstemming denkt te kunnen waarborgen, verwerpt Lyotard deze procedurele consensusrationaliteit als exemplaar van een grote emancipatievertelling, die kenmerkend is voor de Verlichting. Habermas streeft volgens Lyotard nog steeds naar de 'universele vrede'.

"Zo zal bijvoorbeeld de regel van de consensus tussen zender en ontvanger van een uitspraak met waarheidswaarde aanvaardbaar zijn, als deze regel uitzicht biedt op een mogelijke eenstemmigheid van met rede begaafde wezens: dit was het geval met de vertelling van de Verlichting, waarin de held van het weten een goed ethisch-politiek doel nastreeft, nl. de universele vrede."²⁰⁸

Tegenover dit consensusideaal stelt Lyotard de waarde van dissensus. Op dit punt verwerpt hij overigens ook Kuhns analyse in *Structure* van de functie van consensus *binnen* paradigma's als voorwaarde of belangrijkste verklarende variabele voor wetenschappelijke vooruitgang en stelt hij dat ook de vooruitgang in de natuurwetenschappen van de afgelopen eeuw sterker bepaald is door dissensus dan door consensus over paradigmatische uitgangspunten. Daarnaast benadrukt hij misschien nog wel sterker dan Kuhn het gegeven van incommensurabiliteit, zij het dat hij dit meer in een politiek- en cultuurfilosofische context doet, waarbij hij zich scherp tweestelt tegen de totalitaire werking van eschatologische geschiedsfilosofieën, die de idee van maatschappelijke vooruitgang steeds weer onder de noemer van één ideaal brengen, zoals bij Hegel en Marx het geval is, maar bijvoorbeeld ook in het eenheidsideaal van het Logisch Positivisme of de banaal chrematistische, slechts op de toename van rijkdom c.q. economische groei gerichte werking van het kapitalisme. Uitgaande van de historische praktijk en dynamiek van de wetenschapsontwikkeling, stelt Lyotard:

"... moet het accent voortaan op de dissensus vallen. De consensus vormt een horizon, die nooit bereikt wordt. Het onderzoek dat onder het beschermheerschap van een paradigma gedaan wordt [...] lijkt de exploitatie van een technologisch, economisch en artistiek 'Idee' te zijn. Dat is niet niets. Maar het is opvallend dat er altijd iemand opduikt *die de orde van de 'rede' verstoort*. Er moet een macht verondersteld worden die de uitlegcapaciteiten uit evenwicht brengt en die zich manifesteert *door het uitvaardigen van nieuwe intelligentienormen* of, zo men wil, *door het voorstellen van nieuwe regels voor het wetenschappelijke taalspel* die een nieuw onderzoeksveld bepalen."²⁰⁹

De aandacht in de hedendaagse wetenschap voor instabiliteit, incommensurabiliteit, catastrofes, recursiviteit (fractals), paradoxen, onbeslisbaarheid e.d. is volgens Lyotard zo'n verstoring die het geloof in de systematische eenheid en stabiliteit niet alleen van de wetenschap maar ook van de natuur zelf heeft ondermijnd en de wetenschap sinds een eeuw in een rationaliteitscrisis heeft ondergedompeld, waarvan Kuhn en Feyerabend in de wetenschapstheorie de belangrijkste vertolkers zijn geworden. In die crisis is Habermas' legi-

²⁰⁷ Lyotard (1979 [ned.vert. 1988], 1983, 1986 [ned.vert. 1991], 1993 [ned.vert. 1996])

²⁰⁸ Lyotard (1988 [1979]: 25-6)

²⁰⁹ *ibid.* 160; nadruk toegevoegd

timatiemodel van de consensus ‘achterhaald en verdacht’ geworden, een uiting van een nostalgisch verlangen naar een (uiteindelijk Hegeliaans) absolutistisch eenheidsideaal.

Deze uitlatingen zijn Lyotard (opvallend analoog aan de kritiek die Kuhn in eerdere instantie te verduren kreeg) komen te staan op wijdverbreide beschuldigingen van irrationaliteit en vanwege de uitgesproken politieke en tegen de emancipatievertelling gerichte teneur van zijn betoog van neoconservatisme. Lyotard heeft dit in een interview met de Nederlandse filosoof Van Reijen fel bestreden. Lyotard wrijft hier op zijn beurt Habermas een ‘beperkt en totaliserend idee van de rede’ aan, waartegenover hij – en dat lijkt hem veel rationeler – de onreduceerbare pluriformiteit van de rede plaatst. Lyotard stelt:

“... dat we nooit te maken hebben met één, massieve en unieke rede – dat zou een ideologie zijn – maar dat we daarentegen te maken hebben met rationaliteiten; dat we respectievelijk te maken hebben met (in ieder geval) een theoretische, praktische en esthetische rationaliteit; dat we te maken hebben met rationaliteiten die wezenlijk heterogeen zijn en die dus, zoals Kant het uitdrukt, autonoom zijn; en dat de lichtvaardige veronderstelling, dat de rede in alle gevallen dezelfde rede is [...] gelijk opgaat met een totalitarisme van de rede en [...] gevaarlijk is.”²¹⁰

Het gevaar van dit totalitarisme van de rede herkent Lyotard met name in de excessieve uitwassen van de uiterst efficiënte onmenselijkheid waartoe de westerse beschaving gedurende de afgelopen eeuw in twee wereldoorlogen en in het Oostblok onder de vlag van een op hol geslagen idee in staat is gebleken. Lyotard komt daar keer op keer op terug. Om aan dit totalitarisme te ontkomen proclameert hij een onreduceerbare meervoudigheid van redes. Daarvoor sluit hij aan bij Kant en diens onderscheid tussen een theoretische, praktische en esthetische rede. Elk van die redes kent volgens Kant zijn eigen legitimatiestructuur voor de geldigverklaring van oordelen die onder hun regime vallen. Het onderscheid is ons natuurlijk bekend als het onoverbrugbare verschil, de gapende kloof tussen descriptieve, prescriptieve en esthetische oordelen die niet uit elkaar kunnen worden afgeleid. Lyotard verfijnt deze onderscheiding aanmerkelijk en onderkent binnen elk van deze oordeelsoorten een grote verscheidenheid aan heterogene ‘zinsfamilies’, zoals ervaringszinnen (die zintuiglijke gewaarwordingen uitdrukken), explicatieve (die algemeen geldende afhankelijkheden tussen verschijnselen uitdrukken), dialectische (die ideeën van de rede uitdrukken), demonstratieve (die iets tonen), normatieve (die een gebod of verbod uitdrukken), evaluatieve (die een waardering uitdrukken), etc. Deze oordeelsoorten zijn heterogeen, omdat de regimes die de regels voor hun geldigverklaring omvatten, verschillend zijn. Lyotard gebruikt hier de metafoor van een archipel van eilandjes die door een zee van elkaar gescheiden worden en waartussen het oordeelsvermogen, waarop Lyotard in navolging van Kant in zijn derde *Kritiek* een beroep doet, in staat is om ‘overgangen’ te maken door van het ene eiland naar het andere expedities te lanceren. Lyotard stelt :

“In de Inleiding van de derde *Kritiek* wordt [door Kant] de verstrooiing van de zinsfamilies niet alleen erkend, maar zodanig gedramatiseerd dat nu het probleem gesteld wordt om ‘overgangen’ (*Übergänge*) tussen deze heterogene zinsoorten te vinden. En het oordeelsvermogen’ verschijnt daar, juist vanwege zijn alomtegenwoordigheid waaraan ik zojuist herinnerd heb (steeds wanneer we een zin door middel van een presentatie geldig willen verklaren doen we immers een beroep op het oordeelsvermogen), als een kracht die ‘overgangen’ tussen de verschillende vermogens tot stand brengt. [...]

Vraagt u mij nu om op mijn beurt een object te presenteren voor de Idee van de over-

²¹⁰ Van Reijen (1987: 68-9)

gangsrelaties tussen de vermogens [...], een object dat een geschikte presentatie zou leveren om de verstrooiing van de vermogens geldig te verklaren, maar dat zelf slechts een symbool kan zijn, dan zou ik een archipel willen voorstellen. Ieder van de zinsfamilies zou dan een eiland zijn en het oordeelsvermogen een reder of een admiraal, die expedities van het ene eiland naar het andere lanceert [...]. Deze interventiemacht, door oorlog of door handel, heeft geen object, geen eigen eiland, maar vraagt een milieu, namelijk de zee, de *Archipelagos*, de oerzee, zoals de Egeïsche zee vroeger heette.”²¹¹

De rol van het oordeelsvermogen is zowel in de filosofie van Kant als in die van Lyotard van centraal belang. Bij Kant diende het oordeelsvermogen primair om een verbinding te kunnen leggen tussen de theoretische rede (ons vermogen om te weten wat waar is; het kenvermogen) en de praktische rede (ons vermogen om te bepalen wat we moeten doen; de moraal). In de theoretische rede speelt de Idee van de natuur of de kosmos een richtinggevende rol, in de praktische rede is dat vooral de Idee van de (morele) vrijheid. Het oordeelsvermogen dient bij Kant nu vooral om de doelmatigheid of geschiktheid van de menselijke natuur voor de morele vrijheid te denken, zodat het ethische gebod ook in de zintuiglijke wereld uitvoerbaar is.²¹² Maar in feite is het oordeelsvermogen volgens Kant (en Lyotard) in elk oordeel van welke soort dan ook betrokken, doordat het een verbinding legt tussen een bijzonder geval en een algemeenheid (een begrip of een regel) en daarin ‘beoordeelt’ of de gelegde verbinding geldig (passend) is. Het oordeelsvermogen kan hierin *doctrinair* (bepalend) optreden, als het de regel waaronder een geval wordt gesubsumeerd als gegeven beschouwt, of *reflexief* (kritisch), als er (nog) geen of verschillende (strijdige) regels zijn die op een geval van toepassing kunnen worden verklaard. Kants analogie van het oordeelsvermogen met een rechter of tribunaal, die in het eerste hoofdstuk al is gemoreerd, is met name voor het reflexieve oordeelsvermogen, voor de filosofie *als kritiek*, illustratief. In de woorden van Lyotard kan deze kritische rechter:

“[...] geen ambtsdrager zijn, hij beschikt niet over een strafrechtelijk of burgerlijk wetboek en zelfs niet over verzamelde jurisprudentie, met behulp waarvan hij zijn onderzoek zou kunnen uitvoeren en zijn vonnis zou kunnen formuleren. Hij meet de aanspraken [van de verschillende zinsfamilies] niet af aan een vaststaande en onaantastbare wet. Deze wet moet zelf aan zijn toetsing onderworpen worden. [...] Dat betekent niet dat [de kritiek] over geen enkel criterium beschikt om te oordelen, maar dat de toepasbaarheid van het criterium op het geval zelf aan beoordeling onderhevig is. En dan moeten we ofwel een oneindige regressie toelaten, van een zoeken naar criteria van criteria, die *de facto* het oordeel onmogelijk maakt, ofwel vertrouwen op die ‘gave van de natuur’ die het oordeel is en die ons toestaat te zeggen: dit is hier het geval. Welnu, volgens Kant is het een geval voor de filosofie als kritiek om te zeggen: dit is het geval.”²¹³

Maar waar Kant denkt op deze manier nog aan het probleem van het criterium te kunnen ontsnappen, is Lyotard daar niet zo zeker van. Kant gebruikt het oordeelsvermogen om in de menselijke rationaliteit een overkoepelende eenheid aan te brengen, die gericht is op een finaal einddoel (de geschiktheid van de menselijke natuur voor de vrijheid). Hij denkt via de kritiek een vaste oeververbinding te kunnen leggen over de kloof tussen kennis en

²¹¹ Lyotard (1991 [1986]: 48-49)

²¹² Vgl. Van Peperstraten (1991: 13)

²¹³ Lyotard (1991 [1986]: 35-36); nadruk in origineel.

moraal.²¹⁴ Bij Lyotard kan het oordeelsvermogen slechts op en neer varen tussen de eilanden die verder van elkaar gescheiden blijven. Bovendien zal het oordeelsvermogen de overgangen tussen eilanden niet steeds op dezelfde manier maken. Met het aan Wittgensteins taalspel analoge concept van een 'betooggenre' geeft Lyotard aan, dat zinnen uit verschillende zinsfamilies op allerlei manieren aan elkaar geschakeld (*enchaîné*) kunnen worden en als 'overgangen' door het oordeelsvermogen geldig kunnen worden verklaard en die zo dus ook hun eigen regime of hun eigen rationaliteit hebben. Een betooggenre specificceert een verzameling regels voor de aaneenschakeling van heterogene zinsoorten om daarmee een bepaald *doel* te realiseren.²¹⁵ Elk genre heeft een specifieke inzet: de werkelijkheid vaststellen (wetenschap), rechtvaardig zijn (de ethiek), overtuigen (de retoriek), verleiden (de erotiek), beheersen (de techniek), waarde creëren c.q. tijd winnen (de economie), etc. Daartoe schakelt het oordeelsvermogen zinnen uit heterogene families op een specifieke manier aan elkaar. In de wetenschap bijvoorbeeld wordt de aanvaardbaarheid van bepaalde explicatieve zinnen die een verklaring voor een (verzameling) verschijnsel(en) geven, bepaald door een hoeveelheid demonstratieve zinnen die individuele gevallen aanwijzen, maar ook door prescriptieve, in het bijzonder methodische zinnen die bepalen, welke werkwijzen gevolgd moeten worden om de werkelijkheid van een referent vast te stellen. Een belangrijke rol in de wetenschap is volgens Lyotard voorts weggelegd voor nominatieve zinnen die gelijksoortige individuele gewaarwordingen vanwege hun zintuiglijke vluchtigheid een gemeenschappelijke naam geven, die hij constitutief verklaart voor de identiteit van objecten en soorten en die hij vervolgens net als Kripke als 'rigid designators' beschouwt. Om de inzet van een betooggenre in algemene zin te kunnen formuleren en richting te geven aan de aaneenschakeling van zinnen zijn tenslotte speculatieve 'ideeën' nodig die het streven van een genre of een specifiek paradigma daarbinnen tot uitdrukking brengen.²¹⁶ Kenmerkend voor deze begrippen is hun hybride karakter. Ze zijn tegelijk normatief en beschrijvend, hoewel hun verwijzing nooit uitputtend omschreven kan worden. Te denken valt aan begrippen als natuur, vrijheid, evenwicht, vooruitgang, schaarste, klasse, orde, etc.

De verhouding tussen betooggenres is volgens Lyotard incommensureabel. Vanwege hun disparate doelen verkeren ze in een geschil (*différend*), een conflict waarbij de mogelijkheid tot neutrale arbitrage ontbreekt.²¹⁷ Ze vereisen andere aanknopingen van zinnen en stellen andere regels, omdat hun constitutieve doelen anders niet bereikt kunnen worden.

²¹⁴ Op deze inzet van Kants filosofie kom ik in het kader van mijn voorgenomen transcendentale organisatieanalyse in hoofdstuk 7 nog uitgebreid terug.

²¹⁵ Lyotard (1983: 187)

²¹⁶ Overigens blijkt Lyotard binnen de door hem onderscheiden genres zelf nogal te homogeniseren. Binnen een genre lijkt hij niet de mogelijkheid van een geschil, maar alleen van een geding toe te staan. Zo heeft hij moeite om in de wetenschap of een specifieke discipline de mogelijkheid van incommensureabele paradigma's te erkennen (Lyotard 1996 [1993]: 72). Maar daar is geen reden toe. Het regime van een genre, de orde van de rede, hoeft immers niet onomstotelijk vast te staan en kan door 'nieuwe intelligentienormen' vervangen worden. En, zoals Lyotard zelf beweert, is de toepasbaarheid van die criteria ook aan beoordeling door het oordeelsvermogen onderhevig. Het oordeelsvermogen, als een niet door enig inhoudelijk criterium geleid 'gevoel voor de goede maat', gevoel van gepastheid, is hier noodzakelijkerwijs zijn eigen rechter.

²¹⁷ Vgl. Oosterling (1996: 474)

Alle doen beroep op het oordeelsvermogen om volgens hun rationaliteit te oordelen. Maar als overgangen die in het ene genre legitiem zijn, beoordeeld worden volgens de regels van een ander genre, wordt het eerste genre onrecht gedaan. Op die manier wordt in het geschil één van de partijen de middelen ontnomen om zijn zaak te bepleiten. Hem wordt de mond gesnoerd.²¹⁸ Daarbij ontkent Lyotard stellig de mogelijkheid van het bestaan van een overkoepelend genre (een universele rationaliteit) om deze conflicten te beslechten. Daaruit volgt het centrale probleem van *Le Différend*:

“Etant donné 1° l'impossibilité d'éviter les conflits (*l'impossibilité de l'indifférence*), 2° l'absence d'un genre de discours universel pour les régler ou si l'on préfère *la nécessité que le juge soit partie*, trouver, sinon ce qui peut légitimer le jugement (le 'bon' enchaînement), du moins comment sauver l'honneur de penser.”²¹⁹

De logische structuur van het geschil berust op de zelfreferentialiteit, op het gegeven dat een oordeel (het denken) zichzelf tot object kan nemen. Lyotard bespreekt het geval van Protagoras die met een leerling een contract had gesloten.²²⁰ Deze zou alleen lesgeld hoeven betalen, als hij door het onderricht dat hij van Protagoras kreeg, één keer een rechtszaak zou winnen. Aan het eind van het onderricht, waardoor de leerling nog geen enkele zaak had weten te winnen, daagt Protagoras zijn leerling voor de rechter en eist betaald te worden. Zijn argumentatie is als volgt: als de leerling een keer gewonnen heeft, moet hij betalen; als hij er nu in slaagt te bewijzen dat hij nooit gewonnen heeft, dan heeft hij toch één keer gewonnen en moet dus betalen. De rechter staat perplex. De leerling kan de argumentatie weliswaar omkeren, maar daarmee niet winnen: als ik nu van Protagoras verlies, moet ik betalen terwijl ik nooit gewonnen heb (en dus niet zou hoeven betalen); als ik win, door te bewijzen dat ik nooit heb gewonnen, dan verlies ik door te winnen. De leerling wijst op het onrecht; de rechter stelt zijn vonnis uit. De structuur van het argument was reden voor Russell om in het domein van cognitief zinvolle uitspraken omwille van logische consistentie proposities over zelfreflexieve totaliteiten te verbieden.²²¹ Maar Lyotard stelt, dat deze eis uit het logische betooggenre onrecht doet aan het cognitieve genre, omdat het argument van Protagoras in feite betrekking heeft op een tijdreeks waarover hij en zijn leerling historische uitspraken doen (“ik heb nooit gewonnen”; “als hij er nu in slaagt te bewijzen, dat hij nooit heeft gewonnen, dan heeft hij toch één keer gewonnen”) en deze niet zomaar cognitief zinloos kunnen worden verklaard. Elke historische uitspraak zal echter als gebeurtenis, zodra ze uitgesproken is, deel uitmaken van het universum waarop ze betrekking heeft.²²²

²¹⁸ Lyotard (1983: 24)

²¹⁹ *ibid.* 10; nadruk toegevoegd

²²⁰ *ibid.* 20-22.

²²¹ Zie hierboven, p. 42.

²²² Lyotard (1983: 22). Lyotard brengt dit probleem direct in verband met de antinomieën van de zuivere rede bij Kant. Maken uitspraken over de totaliteit van de kosmos historisch deel uit van deze totaliteit als tijdreeks? “Le dogmatisme répond non, l'empirisme oui. Le criticisme remarque que la série n'est jamais donnée (*gegeben*), mais seulement proposée (*aufgegeben*), parce que sa synthèse est toujours différée. [...] La série que forme le monde, notamment le monde de l'histoire humaine, n'est ni finie ni infinie [...], mais la synthèse de la série, quant à elle, est 'indéfinie' (KRV: 381-389).”

Een gelijksoortige zelfreferentialiteit ziet Lyotard ook in de structuur van de rationaliteit zelf. Ook zij neemt zich noodzakelijk en onontkoombaar zelf tot object. Concreet betekent dit, dat op de vraag, of iets rationeel is c.q. wat iets rationeel aanvaardbaar maakt, de rede alleen zelf kan bepalen, wat daarvoor het criterium moet dan wel kan zijn en deze bepaling constitutief onderdeel van zichzelf verklaart. De rede definieert zichzelf noodzakelijkerwijs zelf, zelfs als ze het criterium voor de rationaliteit van een handelwijze of uitspraak uiteindelijk *buiten* zichzelf, bijvoorbeeld in de structuur van de kosmos (zoals bij Pythagoras en Plato) of in de transcendentale voorwaarden voor succesvolle communicatie (zoals bij Habermas) legt. Het onverdraaglijke van deze 'constatering' van Lyotard (hoewel het geen constatering van een 'feit' kan zijn) ligt in het gegeven dat, zoals Kunneman het belangrijkste resultaat van de Kuhniaanse wending al benoemde, de verantwoordelijkheid voor de juistheid van onze opvattingen daarmee nooit volledig geëxternaliseerd *kan* worden. Dat impliceert een enorme beperking van de geldingsdrang die in onze opvattingen besloten ligt. Om de geldigheid van onze opvattingen te verankeren, kunnen we alleen maar *zelf* beslissen, wat daarvoor een legitiem fundament verschaft en dat we dit fundament *niet* zelf kunnen zijn.²²³ Voor Habermas komt deze typisch postmoderne preoccupatie met de zelflegitimatie van het denken, die in de praktijk maar al te vaak als pover excuus voor een arrogante eigengereidheid dient, neer op een onaanvaardbare 'Selbstdementi' van het denken, een denkwijze die zichzelf in zijn eigen geldingsdrang onvermijdelijk aan een performatieve paradox bezondigt en zichzelf daarmee ont-kent.²²⁴ Maar Lyotard draait dit argument precies om: Habermas kan alleen maar via een subtiële strategie *verhullen*, dat ook zijn eigen rationaliteitsmodel zelflegitimerend is. De pot verwijt de ketel dat hij zwart ziet.

Lyotard onderkent deze zelfreferentialiteit in ieder geval en komt er rond voor uit. Daarbij dient zijn constatering niet de arrogantie van het denken, maar juist het besef dat we de verantwoordelijkheid voor onze overtuigingen en het onrecht dat in de exclusieve geldingsdrang ervan besloten ligt, ten volle moeten dragen. Toegepast op zijn eigen opvattingen erkent hij zelfs dat op de vraag, of in een concreet geval van een geschil sprake is, geen objectief antwoord mogelijk is. Neem de zin: er is een geschil. Men kan nu (in positivistische stijl) als volgt argumenteren. Ofwel het geschil gaat over een concreet gegeven werkelijkheid, maar dan kan er geen geschil over bestaan, maar alleen een geding; ofwel, als het object niet concreet gegeven is, dan gaat het geschil nergens over en is er dus helemaal geen geschil.²²⁵ Het argument heeft precies de vorm die de grondstructuur van het geschil en het daarin vervatte onrecht expliciteert.²²⁶ Lyotard stelt daarom, dat het oordeel

²²³ Lyotard's opvattingen verraden hier mijns inziens een existentialistisch motief dat hij ongetwijfeld aan het intellectuele klimaat van het naoorlogse Frankrijk heeft ontleend. In feite dwingt hij ons de onreducerbare vrijheid van de rede en onze daaraan gekoppelde verantwoordelijkheid voor ons denken en handelen onder ogen te zien, hoe graag we daar soms ook aan zouden willen ontkomen.

²²⁴ Zie op dit punt de monumentale analyse van de postmoderne filosofie door Oosterling (1996), met name Hoofdstuk 9.

²²⁵ Lyotard (1983: 50)

²²⁶ Lyotard benoemt deze vorm aan het begin van *Le Différend* als volgt: $[(p \vee \sim p) \& (p \rightarrow \sim p)]$, waarbij p staat voor de uitspraak van een persoon die beweert slachtoffer van een onrecht te zijn. Voor een tribunaal wordt deze laatste onrecht gedaan, wanneer hem de mogelijkheid ontnomen wordt van het onrecht te getuigen, als het tribunaal als volgt argumenteert: ofwel u bent slacht-

‘er is een geschil’ niet *empirisch* beslisbaar is, noch overigens op basis van consensus, zoals Habermas wil. Maar daarmee is het geschil praktisch gezien niet minder *reëel*. We kunnen de eenheid van het denken (de sociale band) niet afdwingen door conflicten tussen andersdenkenden te toetsen aan een vermeend ‘objectieve’ werkelijkheid (kosmos) en iedereen die zich daar niet aan conformeert irrationeel verklaren. Noch helpt het om in plaats hiervan op zijn minst te streven naar een optimalisering van ‘het resultaat’, of we dit nu opvatten in technisch-economische zin (de “performatieve prestaties van het systeem, de efficiëntie”) of in sociaal-communicatieve zin (Habermas’ door discussie bereikte overeenstemming).²²⁷ Lyotard bekritiseert de resultaatregel, die bij uitstek in de Hegeliaanse dialectiek is belichaamd, omdat die berust op een transcendente illusie, waarin een Idee van de rede met de werkelijkheid wordt geïdentificeerd (eraan wordt opgelegd) en een bepaalde gemeenschap wordt ingesteld, die veelal maar al te gemakkelijk voorwendt de mensheid in zijn totaliteit te vertegenwoordigen (universeel ‘wij’, subject van De Geschiedenis). Dat is steeds het effect van de ‘grote verhalen’: een ‘wij’ legitimeert zichzelf via een Idee en ontleent daaraan een norm, waaraan anderen op straffe van irrationaliteit (of erger) worden verplicht zich te houden.²²⁸

De strekking van deze analyse van Lyotard komt er mijns inziens op neer, dat de rede in de legitimatie van haar oordelen alleen aan zichzelf (aan haar vrijheid) lijkt te kunnen ontsnappen door zichzelf te overschreeuwen. Dat doet zij typisch door ‘haar’ Idee in de plaats te stellen van de werkelijkheid of, met andere woorden, door het geschil (tussen de dialectische zin waarin de Idee wordt uitgedrukt, en de beschrijvende zin waarin een stand van zaken wordt weergegeven) te ontkennen. Om het onrecht dat hiermee wordt gedaan zichtbaar te maken wenst Lyotard de ontvankelijkheid voor geschillen in het algemeen te maximaliseren. Daarin kan het denken (de kritiek) haar ‘eer’ terugvinden en een rechtvaardig pluralisme bevorderen, hoezeer dat ook de onderkenning van de partijdigheid van de rede in enig geschil impliceert, en dat is wat volgens Lyotard typisch in het postmoderne weten tot uitdrukking komt. Het postmoderne weten:

“scherpt onze gevoeligheid voor verschillen en versterkt ons vermogen het incommensurabele te verdragen.”²²⁹

Het beeld van rationaliteit dat Lyotard hiermee oproept, is inderdaad gefragmenteerd of ‘verstrooid’, zoals de eilanden in zijn archipel. Zinsfamilies hebben hun eigen regime, gen-

offer van een onrecht ofwel u bent het niet. Als u het niet bent, dan vergist u zich (of u liegt) door te getuigen dat u het wel bent. Als u het wel bent, dan bent u het niet, omdat u van het onrecht kunt getuigen, en dus vergist u zich (of u liegt) door te getuigen dat u het wel bent (Lyotard 1983: 19). Het onrecht (geschil) voltrekt zich in de ontkennen ervan door één van beide partijen. *Contra* Habermas zijn daarmee in een geschil de voorwaarden voor communicatieve symmetrie principieel onvervulbaar; wanneer Habermas en Kunneman in de mogelijkheid van een *rationele* dissensus over de communicatieve kwaliteit van een discours de mogelijke partijdigheid van de rede ontkennen, begaat de communicatieve rationaliteitstheorie juist daarin een onrecht.

²²⁷ Lyotard (1988 [1979]: 27)

²²⁸ Lyotard (1983: 130v). Vgl. ook Van Peperstraten (1995: 95v). Lyotard verleent hiermee een uitgesproken politieke inzet aan zijn denken. Hij verklaart de kritiek zelfs analoog aan het politieke (vgl. Lyotard 1991 [1986]: 31).

²²⁹ Lyotard (1988 [1979]: 28)

res hun eigen finaliteit en daaraan gekoppelde legitimatiestructuur of rationaliteit die wordt bemiddeld door speculatieve begrippen of ideeën van de rede. In die meervoudigheid van rationaliteiten is een onreducerbare spanning te onderkennen in de kritiek, die enerzijds fundamenteel onbeperkt en vrij is, doordat zij niet zelf aan een geldigheids criterium is gebonden maar die anderzijds voor ieder genre en elke oordeelsoort criteria stelt, waarlangs oordelen en overgangen gelegitimeerd kunnen worden. Als er dan bij Lyotard een algemeen kenmerk van deze verschillende rationaliteiten gevonden zou kunnen worden, dan moet dit mijns inziens in deze spanning tussen vrijheid en geldingsdrang gezocht worden. Incommensurabiliteit is in dit spanningsveld de uiting van de onreducerbare vrijheid van de rede om geldigheids criteria te postuleren en tegelijk de vrijheidsvernietigende geldingsdrang die hiermee steeds gepaard gaat. Daarmee verklaart Lyotard incommensurabiliteit in feite niet tot de uiting van een fundamentele gebrektheid van ons denken (wat immers een ideaal vooronderstelt – eenheid met de kosmos, de ideale communicatiegemeenschap – waaraan het gebrek kan worden afgemeten), maar tot een direct en noodzakelijk product ervan. Waren we niet vrij, dan viel er immers in het verschil tussen concurrerende geldigheidsaanspraken niets te kiezen. Zouden we daarnaast niet gecommiteerd zijn aan wat we vinden, dan is elke geldigheidsaanspraak volkomen om het even en wordt een onverschilligheid in de hand gewerkt die evenmin aanvaardbaar is. Incommensurabiliteit wijst ons zo op het geschil, op de onafwendbare verantwoordelijkheid die we in en voor ons denken hebben en op de hoge inzet die met onze meest triviale geldigheidsaanspraken op het spel staat.

4.7 Waarden, rationaliteit en taal

Het wordt tijd de uitgezette lijnen in de argumentatie tot nu toe bij elkaar te brengen. Met de introductie van het incommensurabiliteitsbegrip is Kuhn verweten een onaanvaardbaar relativisme in de wetenschap te hebben toegelaten, waarmee de rationaliteit van deze onderneming tot op het bot zou zijn aangetast. Kuhn heeft zich daartegen verweerd met de claim, dat op empirisch niveau de wereld zich allerminst stoort aan de manier waarop wij haar conceptueel tegemoet treden, maar dat er ook 'iets mis' is met onze conceptie van rationaliteit, wanneer we veronderstellen, dat die in elk mogelijk geval in staat zou moeten zijn definitief tussen concurrerende wereldbeelden te beslissen. Eerder dan het begrip van wetenschappelijke rationaliteit aan de wilgen te hangen, heeft hij juist middels het incommensurabiliteitsbegrip de rationaliteit van de wetenschap, het vermogen om te onderscheiden tussen aanvaardbare en onaanvaardbare wetenschappelijke geldigheidsaanspraken, geprobeerd te *redden*. Wat opvalt aan de meest gangbare receptie van zijn theorie is, dat we aan zijn idee van paradigmatische diversiteit op inhoudelijk niveau intussen wel gewend zijn geraakt – het is welhaast een platitude om de pluriformiteit van de wetenschap in die zin te onderschrijven –, maar dat veertig jaar na de eerste introductie van het incommensurabiliteitsbegrip in de wetenschapstheorie de dominante visie op wetenschappelijke rationaliteit nog nauwelijks is veranderd. Eerder dan deze visie aan te passen om het gegeven van incommensurabele paradigma's daarin te kunnen verdisconteren, heeft men zich met een ietwat verslagen 'het zij zo' neergelegd bij de concessie dat ook wetenschappers niet altijd even rationeel zijn. Het onvermogen om paradigmatische geschillen met (al of niet voorlopig) doorslaggevende argumenten te beslechten en zo een gemeenschapsbrede eensgezindheid te realiseren wordt daarmee veelal nog steeds als een rationele

onvolkomenheid beschouwd, als een pathologie van het denken, als een betreurenswaardig intellectueel gebrek.

De hierboven geschetste rationaliteitsopvattingen vormen in dit opzicht niet alleen verschillende visies op hoe de menselijke rede ‘werkt’, maar vooral ook op hoe ze zou moeten werken en waarom. Ze zijn in feite belangrijke schakels in wat in Habermas’ woorden eerder de wetenschapspolitieke wilsvorming is genoemd. Rationaliteitsopvattingen bepalen in hoge mate, wat we kunnen weten en waartoe we dat moeten willen, en het is met name op dit punt dat de opvattingen van Habermas en Lyotard zich beide scherp onderscheiden van elkaar en van de traditionele instrumentele conceptie van redelijkheid, die de filosofie en de praktijk van ons maatschappelijk leven voor het grootste deel van de moderne tijd heeft beheerst. Daarbij worden deze opvattingen, hoezeer iemand als Kuhn ook moeite had om dat in de context van het intellectuele klimaat waarin hij zich bewoog volledig te doorgronden, sinds de linguistic turn weliswaar via een taalfilosofische omweg uiteindelijk toch ideologisch onderbouwd.

Vooral Lyotard is een uitgesproken vertegenwoordiger van het idee dat incommensurabiliteit in deze context primair een kwestie van rechtvaardigheid behelst. Daarmee maakt hij er inderdaad in de grond der zaak een politiek-ethisch begrip van, waarvan de betekenis historisch vooral op speculatief filosofisch niveau is verwerkt, in de meeste gevallen “weggewerkt”. De grote vertellingen zijn in deze visie met hun wijsgerig antropologische, epistemologische, taalfilosofische, kosmologische en meta-ethische vertakkingen even zovele pogingen om langs speculatieve weg een bepaalde sociale orde te verankeren, waarlangs normen geautoriseerd, deviant gedrag geïdentificeerd en het conformisme van individuen aan die orde bijna onmerkbaar gegarandeerd kunnen worden. In visies op wetenschap, rationaliteit en taal klinken zo waarden door die uiteindelijk vooral op sociaal-maatschappelijk vlak een performatieve functie in de coördinatie van het intermenselijk verkeer hebben volgens het door Lyotard zo benoemde principe: “werk mee, wees commensurabel of verdwijn!”²³⁰

De tot ‘kosmische’ proporties verbrede instrumentele conceptie van rationaliteit laat hierover nauwelijks twijfel: het belang van sociale eenheid, bemiddeld via de definitieve rationele beslisbaarheid van ieder mogelijk meningsverschil, is hier allesbepalend. In het project van een volledig extensionele semantiek, zoals dat in de positivistische wetenschapsfilosofie vorm kreeg, ligt in dit opzicht de cruciale belofte besloten van een volkomen isomorfie tussen de ontologische structuur van de kosmos en de semantische structuur van de taal, ‘onze’ taal, waardoor deze laatste als instrument van beschrijving als het ware ‘automatisch’ de rationaliteit van de natuur weerspiegelt of daar in ieder geval zonder al te veel moeite geschikt voor gemaakt kan worden. Via dit pretentieuze automatisme kunnen filosofen als Davidson en Putnam andersdenkenden zelfs ‘het spreken van een taal’, hun rationaliteit (en daarmee onuitgesproken bijna alles wat een mens menselijk maakt) ontzeggen, als hun uitingen niet in deze taal vertaalbaar zijn. Tegelijk wordt de rationaliteit van onze opvattingen hierlangs praktisch onaantastbaar gemaakt. Die zijn immers niet rationeel, omdat ‘wij’ er ‘onze’ redenen voor hebben, maar omdat ze in overeenstemming zijn met de rationaliteit van de kosmos zelf en wie zijn ‘wij’ om ons daar tegen te verzetten. Dit thema verbindt de moderne opvatting van wetenschap nog direct met die van Plato en Pythagoras.

²³⁰ ibid. 27.

Toulmin heeft deze verborgen ‘kosmopolitieke’ agenda achter de moderne visie op rationaliteit en wetenschap die onze beschaving gedurende de afgelopen eeuwen heeft gedomineerd, indringend en historisch genuanceerd in beeld gebracht.²³¹ In het door godsdienstoorlogen verscheurde en door de gelijktijdigheid van politieke (de opkomst van de natie-staat), kosmologische (de Copernicaanse revolutie) en economische crises verlamde Europa van het begin van de zeventiende eeuw konden intellectuelen als Descartes zich in hun ogen het nog maar pas opgekomen vrijzinnig scepticisme van humanisten als Montaigne niet veroorloven en zochten zij naarstig naar een nieuwe rationaliteit die in zijn formele karakter boven alle strijdende partijen kon staan en een nieuwe ‘kosmische’ harmonie zowel in de wetenschap als de maatschappij (al was Descartes in dit laatste opzicht nog zeer voorzichtig) in het vooruitzicht kon stellen. Maar de politieke impact van het Cartesiaans project liet niet lang op zich wachten. Toen de uitwerking ervan in de Newtoniaanse astronomie eenmaal de goddelijke perfectie van de structuur van ons zonnestelsel wiskundig had blootgelegd, werd deze kosmische rationaliteit vrijwel direct doorvertaald naar de orde van de staat.

“Het is gepast dat een moderne natie de staatsorde vormgeeft volgens de structuren die God in de wereld van de astronomie afbeeldt: De *Roi Soleil* of Zonnekoning zwaait zijn scepter over opeenvolgende kringen van onderdanen, die allen hun plaats kennen en hun eigen baan volgen. Wat God is voor de natuur, en de koning is voor de staat, is een man voor zijn vrouw en een vader voor zijn kinderen: het paternalisme dat na 1660 in aanzienlijke kringen opnieuw werd geïnstitueerd, krijgt zo een plaats en een rechtvaardiging in de orde der natuur. Op al deze manieren blijkt dat de natuurlijke orde en de maatschappelijke orde worden geregeerd door een soortgelijk stel wetten.”²³²

De kosmopolitieke lading van dit planetaire maatschappijmodel werd daarna ook in de koloniale onderwerping van niet-Europese volkeren toegepast. Raciale, seksuele en klas-sensdiscriminatie zijn volgens Toulmin op deze manier lange tijd ‘kosmopolitiek’ gelegitimeerd. Weliswaar kon de humanistische traditie met het herstel van stabiliteit in Europa de scherpste kanten van dit maatschappijmodel enigszins verzachten en sinds de Verlichting weer langzaam terrein winnen. Maar rond de Eerste Wereldoorlog diende zich opnieuw een samenloop van kosmologische (Einstein), politieke (het verval van de klassenmaatschappij) en economische crises aan die op gelijksoortige wijze als in de zeventiende eeuw opriep tot een ‘a-politieke’ wetenschappelijke *Weltauffassung* en rationaliteit. Pas in de roerige jaren zestig van de vorige eeuw konden zowel Kuhn en Feyerabend in Amerika als Habermas in Duitsland en differentieel filosofen als Lyotard en Derrida in Frankrijk, zij het in verschillende mate en langs uiteenlopende taal filosofische lijnen, de voedingsbodem vinden en uitbouwen waarin het begrip rationaliteit weer tot ‘humane’ proporties kon worden teruggebracht, zonder daarmee minder ‘rationeel’ te worden. Die verkenningen van de omtrekken van een humane rationaliteit hebben zich sindsdien vooral gemanifesteerd als pogingen om de waarde van diversiteit en verschil in wetenschap en maatschappij een zelfstandige, niet als aberratie van een kosmische eenheidsideologie opgevatte betekenis te geven. Toulmin beschouwt de strijd tussen Habermas en postmoderne Franse filosofen als Lyotard in dit verband als voortkomend uit een verschil in appreciatie van wat moderniteit betekent.

²³¹ Toulmin (1990)

²³² *ibid.* 178.

“Franse schrijvers vatten ‘moderniteit’ op in een cartesische betekenis. Voor hen bestaat er voor formele rationaliteit geen ander alternatief dan absurditeit; daarom laat de 20^e-eeuwse situatie, bij gebrek aan een formele fundering, geen ruimte open voor constructieve reacties, maar alleen voor *deconstructieve*. Bij Habermas wijst het woord ‘modern’ daarentegen op de morele kritiek van Rousseau en Kant; daarom bevat het *constructieve* programma van de moderniteit in zijn ogen nog volop leven.”²³³

De kwalificatie die Toulmin hier van de inzet van Lyotard en zijn verhouding tot Habermas geeft, speelt Habermas echter wel erg gemakkelijk in de kaart. Datzelfde geldt overigens ook voor de analyse die Rorty eerder van hun verhouding gaf.²³⁴ Het venijn in Lyotards analyse, of juist die van Habermas zo men wil, zit in de historisch-politieke pretenties die hij in het legitimatievertoog van de moderniteit ontwaart. De rol van het incommensurabiliteitsbegrip in de visie van Lyotard en de omzeiling ervan door Habermas is hierin veelbetekenend. Lyotard is allermint de pleitbezorger van het politiek absurdisme, dat Toulmin hem toedicht, noch van een narratief en zich uiteindelijk niet om legitimatie bekommerend “openlijk ethnocentrisme”, zoals Rorty suggereert door hem als kritiek op Habermas in de mond te leggen dat:

“[...] the trouble with Habermas is not so much that he provides a metanarrative of emancipation as that he feels the need to legitimize, that he is not content to let the narratives which hold our culture together do their stuff. He is scratching where it doesn't itch. [...] So whereas Habermas compliments ‘bourgeois ideals’ by reference to the ‘elements of reason’ contained in them, it would be better just to compliment those untheoretical sorts of narrative discourse which make up the political speech of the Western democracies. It would be better to be frankly ethnocentric.”²³⁵

De kern van het verschil tussen Habermas en Lyotard ligt echter niet in een oppositie van legitimatie versus narratie of van “self-grounding” tegenover “self-assertion”, van de verdediging van het politiek-emancipatoire belang van “theorie” tegenover de proclamatie van het “einde van de filosofie”. Waar Lyotard tegen waarschuwt is dat de waarde van heterogeniteit en verschil, die hij in de onderscheiding van redes door Kant bevestigd ziet en ondersteunt, in Habermas’ rationaliteitstheorie via de taal alsnog met ‘zachte’ dwang geofferd wordt aan de universele pretenties van gemeenschappelijkheid en consensus. Daarom keert Lyotard de filosofie (de legitimatie) echter niet de rug toe, hij richt haar op zichzelf. Weliswaar is in Habermas’ taalfilosofische ontwerp van een universele pragmatiek als transcendentale grondslag van de menselijke communicatie taal niet meer het gegarandeerd succesvolle instrument voor de beschrijving van een objectieve werkelijkheid, dat er in de positivistische wetenschapsfilosofie van is gemaakt. Maar het is tussen mensen die zeer verschillende overtuigingen kunnen hebben, toch nog wel een instrument tot onderlinge verstandhouding waarbij zij in hun talige uitwisselingen op argumentatieve gronden altijd tot wederzijds begrip en verzoening kunnen en moeten proberen te komen. Daarmee onderschrijft Habermas uiteindelijk, zoals we zagen, een vreedzaam en onpartijdig pluralisme, dat echter steeds op zijn eigen opheffing in een (idealiter de mensheid in zijn geheel

²³³ Ibid. 237; nadruk in origineel.

²³⁴ Rorty (1984)

²³⁵ ibid. 34-35. Rorty baseert deze interpretatie overigens uitsluitend op Lyotard's *Condition Post-moderne* en niet op *Le Différend*, dat toen pas zeer kort op de markt was.

omspannende) universele rationele overeenstemming is gericht. Metafysisch gezien schuift Habermas zo de verantwoordelijkheid voor de waarheid van onze kennis en de juistheid van onze normatieve keuzes niet meer af op een onafhankelijk gegeven werkelijkheid, maar wel nog op een universeel en tijdloos 'wij' dat de speculatieve drager en hoeder van de rationaliteit van onze – in concreto – gemeenschappelijke opvattingen wordt. Wie de intentie om zich te conformeren aan dit tijdloze 'wij' niet als maatstaf voor zijn eigen rationaliteit erkent en niet bereid is de geldigheid van zijn opvattingen aan dit criterium te onderwerpen, kan niet rationeel zijn. Dat laat uiteindelijk ook geen ruimte voor een principiële onoverbrugbaar verschil c.q. de mogelijke incommensurabiliteit van opvattingen. Habermas veronderstelt daarbij naast de geldigheid van de conversationele maxims die in zijn argumentatie a priori zijn ingebouwd, dat de semantische structuur van de taal op diezelfde argumentatieve basis onbeperkt maakbaar is. Als wij de structuur ervan omwille van deze consensus moeten veranderen, dan kan dat ook. Stokhof benoemt dit uitgangspunt, dat betekenis iets is dat wij steeds intersubjectief onder controle kunnen hebben als een van de kwetsbaarste kenmerken van het taalfilosofisch kader, waarop Habermas zich baseert.²³⁶

Dit thema van de maakbaarheid of intersubjectieve controleerbaarheid van betekenis is precies het punt, waar Lyotard zich in zijn zinnenfilosofie zowel van de analytische als van de communicatief pragmatische taalfilosofie distantieert. Beide stromingen veronderstellen, dat de taal in het algemeen één is, een taal die van nature in vrede met zichzelf verkeert en zich aan de intenties van haar gebruikers conformeert, waardoor mensen zich er instrumenteel van kunnen bedienen. Lyotards onderscheiding van zinsfamilies en betooggenres die elk hun eigen regime en rationaliteit hebben, slaat deze instrumenteel eenduidige functionaliteit van de taal echter aan scherven. In de aanknoping (*enchaînement*) van één zin aan een andere is het oordeel over de juistheid ervan niet aan de gebruiker(s), maar aan de genres die zich eraan willen opleggen. De aanknoping, hoewel noodzakelijk, ligt echter nooit vast en bepaalt retrospectief de betekenis van de zin waarbij aangeknoopt wordt. Er zijn na elke zin allerlei andere zinnen voorstelbaar volgens verscheidene genres, maar er zal er altijd maar één daadwerkelijk volgen. In Lyotards komische voorbeeld van de officier die 'Ten aanval!' schreeuwt terwijl hij uit de loopgraaf springt, waarna zijn soldaten hem een 'Bravo!' naroeppen zonder hem te volgen, wint het theatrale genre het blijkbaar van het militaire. De rationaliteit van het leger vereist een andere aanknoping dan die van het toneel, maar kan nooit pretenderen de enige juiste aanknoping te bieden. Geen enkel genre kan op die manier de ruimte die ontstaat na een zin definitief of legitiem voor zich alleen opeisen. Die 'usurpatie' is volgens Lyotard echter wel de feitelijk onmiskenbare praktijk, waaruit de strijdigheid van genres in zijn meest elementaire vorm blijkt en waarlangs hij de historisch-politieke noodzaak van de voortdurende erkenning van verschillen in het intermenselijk verkeer onderstreept.²³⁷ Noch het subject, noch het sociale, noch de werkelijkheid van de referent komt bij hem een ontologisch primaat toe ten opzichte van de dynamische opeenvolging van zinnen, waaraan zij een onafhankelijk bestaan en een onaantastbare identiteit met zichzelf zouden kunnen ontleenen. Alle worden pas door die opeenvolging en de geschillen die erin belichaamd zijn geconstitueerd en als een

²³⁶ Stokhof, op.cit. 38v.

²³⁷ Lyotard (1983: 53). Vgl. ook Brons en Kunneman (1995: 14-15)

breekbaar mozaïek van fragmenten tot aanzijn gebracht. Op die manier legt Lyotard aan elke ogenschijnlijke eenheid een dieperliggend verschil ten grondslag.

Uit deze filosofische visies op rationaliteit en taal (c.q. betekenis) spreekt het belang dat elk van de voorvechters ervan aan eenheid (gemeenschappelijkheid, consensus, identiteit) en verschil (pluralisme, veelheid, diversiteit) toekent, zowel in meer abstract filosofische als concreet sociale zin. De levensbeschouwelijke porté van deze waarden voor epistemologische, methodologische en ideologiekritische beschouwingen over de sociale wetenschappen is in het verlengde daarvan verstrekkend. Onlangs formuleerde Gerring in dit verband bijna en passent en letterlijk tussen haakjes een intrigerende paradox:

“To be sure, the need for agreement [in the social sciences] varies by topic. Those subjects firmly embedded in the past – those, that is, with few contemporary ramifications – can afford a wider diversity of views. We are less concerned with reaching consensus on the causes of the Spanish Inquisition than the causes of underdevelopment in the third world. (Unfortunately, however, there is also greater likelihood of consensus on questions in the distant past than on questions that bedevil us in the present.)”²³⁸

Blijkbaar is de feitelijke kans op eensgezindheid in de sociale wetenschappen omgekeerd evenredig met het belang ervan voor de maatschappij op enig moment. Kortom: hoe belangrijker het issue, des te groter de kans op ruzie. Gerring betreurt dat, maar gaat daarbij impliciet uit van het ideologische primaat van eenheid boven verschil in ons denken en doen. Onenigheid mag alleen maar als het *on*belangrijk is, als er weinig op het spel staat. Het wordt niet als *teken* gezien van een belangrijk probleem, waarbij voor verschillende oplossingsrichtingen of gedragsalternatieven, zoals Raz aangaf, *zwaarwegende en zeer verschillende* argumenten kunnen worden aangevoerd die elkaar niet kunnen diskwalificeren en waar dus met recht verschil van mening over kan bestaan. Onenigheid *is* voor Gerring het probleem, zoals het dat voor Davidson, Habermas en vele anderen ook is, hoezeer het zich historisch ook in wetenschap en maatschappij als feit steeds weer opdringt en onuitroeibaar lijkt.

In Kuhns intellectuele ontwikkeling heeft een dergelijke gehechtheid aan consensus gaandeweg en steeds nadrukkelijker plaats gemaakt voor de onderkenning van het belang van incommensurabiliteit en de praktische waarde van onenigheid voor de dynamiek van de wetenschapsontwikkeling. Aan het eind van zijn loopbaan constateert hij niet alleen het relatieve isolement waarin wetenschappelijke vernieuwing doorgaans tot stand komt, maar bepleit hij het ook en zoekt hij hierbij primair aansluiting voor een overkoepelend begrip van wetenschappelijke rationaliteit. Dat hij de vicieuze partijdigheid en zelflegitimerende structuur van paradigma's hierin van meet af aan heeft benadrukt, toont mijns inziens een directere affiniteit van zijn gedachtegoed met de rationaliteitsopvatting van Lyotard dan met die van Habermas. Daarbij presenteert hij incommensurabiliteit in zijn latere werk op zijn minst onderhuids toch ook steeds als een praktisch, uiteindelijk door waarden bemiddeld keuzeprobleem dat hij weigert eenduidig en definitief beslisbaar te maken, noch middels een daartoe strekkend normatief criterium van wetenschappelijkheid noch via de veronderstelling van volledige vertaalbaarheid. Ook bij de keuze tussen lexica kunnen verschillende argumenten andere keuzes impliceren. Een rationeel verantwoorde keuze vereist dan, dat we *beide* lexica moeten doorgronden om die argumenten op waarde te kunnen schatten en te weten wat er op het spel staat, maar niet dat ze restloos in elkaar vertaald

²³⁸ Gerring (2001: 6-7).

moeten kunnen worden, zodat uiteindelijk slechts één alternatief het juiste kan zijn. Kuhn wijst ons zo, net als Raz, Williams en Lyotard, op de duizelingwekkende en steeds terugkerende Nietzscheaanse ‘afgrond’, waarvoor we met dergelijke keuzes worden geplaatst en het denken ons dwingt in volkomen eenzaamheid en zonder houvast of anker de tomeloze diepte te peilen.

4.8 Conclusie

Kuhn heeft zijn visie op (wetenschappelijke) rationaliteit nooit scherp gearticuleerd. In 1970 spreekt hij het vermoeden uit, dat er ‘iets mis’ moet zijn met onze standaardconceptie ervan, willen we de historische ontwikkeling van de wetenschap als een rationeel leerproces kunnen begrijpen. Tegen het einde van zijn intellectuele ontwikkeling benoemt hij incommensurabiliteit tot een essentiële voorwaarde voor een dynamisch begrip van rationele cognitieve evaluatie, maar dan duidt hij dit incommensurabiliteitsbegrip voornamelijk semantisch. De axiologische component ervan is in Kuhns theorie met de jaren steeds verder naar de achtergrond verdronen. Mijns inziens is dat onfortuinlijk en verklaart het ook de moeite die Kuhn vanwege zijn internalistische grondhouding gehad heeft om zijn wetenschapstheoretische visie tot een uitgewerkte rationaliteitstheorie om te vormen. In dit hoofdstuk heb ik geprobeerd de in zijn werk impliciete rationaliteitsopvatting toch uit te benen door zijn opvattingen over theoriekeuze via de analyses van Raz en Williams over de incommensurabiliteit van waarden te spiegelen aan de rationaliteitsopvattingen van Habermas en Lyotard.

Het scharnierpunt voor mijn analyse was Kuhns stelling, dat er niet van een reële keuze tussen paradigma’s sprake *kan* zijn, als er niet voor alle beschikbare alternatieven goede redenen voorhanden zijn. De reductie van deze keuzeproblematiek tot een *trade-off*, waarin alternatieven middels een uniform criterium worden beoordeeld, doet volgens Kuhn wezenlijk onrecht aan wat er bij die keuze op het spel staat. In die zin wijst hij een traditioneel utilistische conceptie van doelrationaliteit af. Maar ook de consensus van een wetenschappelijke gemeenschap, waarop Kuhn zich in *Structure* nog regelmatig beriep, lijkt in zijn latere werk steeds minder ‘maatgevend’ om de rationaliteit van een ontwikkeling in de wetenschap te onderbouwen. De wetenschappelijke gemeenschap wordt door Kuhn steeds nadrukkelijker voorgesteld als een verzameling van zichzelf in toenemende mate differentiërende deeldisciplines en groepen die zich in isolement ontwikkelen en daarin vooral hun verschil tegenover andere benaderingen accentueren. Ondanks het streven van deze groepen naar universele erkenning blijkt historisch van algemene instemming met één paradigma steeds minder sprake.

Kuhn beschouwt dit echter niet als een aantasting van de rationaliteit van het wetenschapsbedrijf, maar eerder als een voorwaarde ervoor. In het taalspel van de wetenschap kan het oordeel over de juistheid van onze opvattingen niet buiten onszelf naar een vermeend objectieve werkelijkheid of een ‘universele’ consensus geëxternaliseerd worden. Natuurlijk kunnen we ‘maar beter’ zo goed mogelijk rekening houden met ‘the constraints of experience in the absence of good reasons to the contrary.’ Maar de argumenten waar we ons tegenover andersdenkenden op kunnen beroepen, verwijzen onvermijdelijk naar waardenbemiddelde criteria die de relevantie van gestelde problemen, gemaakte conceptuele keuzes en aangetroffen c.q. geproduceerde feiten bepalen. Als zodanig kunnen ze de op alternatieve relevantieoordelen gebaseerde argumenten van andersdenkenden echter niet diskwalificeren. Noch de feiten noch de consensus van een wetenschappelijke gemeen-

schap op enig moment kunnen in die zin *op zichzelf* bepalen wat ‘rationeel’ is om te geloven. Als er wat dat betreft in de geschiedenis van de wetenschap één ‘constraint of experience’ is die het volgens Kuhn verdient in een rationaliteitstheorie positief verdisconteerd te worden, dan is het wel het gegeven van voortdurende onenigheid onder wetenschappers, het soms wrange maar altijd pretentieuze en wezenlijk vrije spel van concurrentie om het gelijk, waarin niet alleen de zetten in het spel maar gelijktijdig ook de stukken, het speelveld en de regels van het spel ter discussie kunnen staan.

Niemand die dit spel op het scherp van de snede wil spelen, zal daarin zo roekeloos zijn alle regels te negeren, beschikbare stukken niet te gebruiken of het spelbord in zijn geheel weg te gooien. Daarmee kun je een spel immers niet ‘winnen’. Maar het onbenut laten van mogelijkheden om de regels te wijzigen, als daarmee strategisch voordeel te behalen valt, is evenmin verstandig. In zoverre lijkt Kuhn op het oog gewoon binnen de kaders van een ‘winstmaximaliserende’ rationaliteitsopvatting te blijven opereren. Maar wat is winst? Waar meerdere spelers aan hetzelfde bord ten koste van elkaar de overwinning claimen, verplaatst de discussie zich vanzelf naar de divergente criteria op grond waarvan men dergelijke claims denkt te kunnen substantiëren, dat wil zeggen in de wetenschap naar het normatieve kennisbegrip dat men hanteert. Hier neemt Kuhn mijns inziens definitief afscheid van de moderne opvatting van rationaliteit door ten stelligste te ontkennen dat hier een unieke, universele of zelfs maar onpartijdige manier zou bestaan om dergelijke geschillen te beslechten. Hier definieert en legitimeert elk begrip van wetenschappelijke rationaliteit zichzelf noodzakelijkerwijs zelf, claimt zijn winst en neemt zijn verlies, en wijzen concurrerende criteria van rationaliteit niet op een gebrek, maar op een overvloed aan ‘zwaarwegende en zeer verschillende argumenten’ waaraan het keuzeprobleem tussen verschillende theorieën zijn scherpte ontleent. Kuhns rationaliteitsopvatting reflecteert in deze zin inderdaad een irreductionistisch pluralisme van waarden, zoals Raz en Williams dat ook hebben bepleit, waardoor de verzameling van rationeel verkieslijke theorieën zich in de wetenschap (ook achteraf) niet tot één laat reduceren en hun rationele vergelijking van ons verlangt, dat we de ‘goede redenen’ voor elk ervan onderkennen en niet kunstmatig tegen elkaar proberen weg te strepen. Elke keuze wordt pas rationeel als we ons terdege beseffen, wat ermee op het spel staat.

Hoeveel dat met betrekking tot deze rationaliteitsconceptie zelf is, wordt echter pas duidelijk wanneer we – wat Kuhn nooit expliciet heeft gedaan – de wezenlijk politieke reperkusies ervan in ogenschouw nemen. Het geschil tussen de opvattingen van Habermas en Lyotard toont in dit opzicht indringend hoe sterk ons beeld van wetenschap en rationaliteit verweven is met ons sociaal-maatschappelijk vermogen om diversiteit te verdragen dan wel onze behoefte aan harmonie, sociale eenheid en bestaanszekerheid te waarborgen. Lyotards “werk mee, wees commensurabel of verdwijn” tekent uiterst pregnant de tweeslachtigheid van het normatieve appèl dat in de moderne visie op rationaliteit, ook in Habermas’ communicatietheoretische variant ervan, besloten ligt. Incommensurabiliteit, opgevat als de onmogelijkheid om conflict te vermijden en de noodzaak dat elke rechtelijke instantie partijdig is, stelt uiteindelijk de eer van het denken zelf in de waagschaal, maar dan volgens Lyotard vooral als het voorwendt aan het geschil te kunnen ontsnappen. In Habermas’ rationaliteitstheorie gebeurt dit typisch door zijn veronderstelling dat een rationele consensus, hoe voorlopig en herroepbaar ook, steeds op onpartijdige wijze van een empirisch gemotiveerde consensus kan worden onderscheiden, dat wil zeggen dat op elk moment in beginsel overeenstemming bereikt kan worden zonder bepaalde uitgangspunten

bij voorbaat tegen kritiek te immuniseren. Zij het met uitzondering van deze veronderstelling zelf, luidt de kritiek van Lyotard. Elke consensus is hem verdacht.

De politieke spanning rondom het incommensurabiliteitsbegrip wordt door Lyotard op deze wijze tot maximale hoogte opgevoerd. De afschuw en de angst voor de incommensurabiliteit (vernietiging van het sociaal verband of 'delegitimatie' gedoopt) wakker steeds weer de roep om een goed geregelde eenheid aan.²³⁹ Onder de speculatieve vlag van een universele rationaliteit, waarvan de schending sociale uitsluiting legitimeert, moeten eenheid en consensus blijkbaar steeds 'geregeld', gefabriceerd, dat wil zeggen georganiseerd worden. Dat maakt dergelijke rationaliteitsconcepties volgens Lyotard wezenlijk totalitair.

²³⁹ Lyotard (1991 [1986]: 33).

DEEL II

KENNIS VAN ORGANISATIES

HOOFDSTUK 5

APORIE EN FRUSTRATIE; DE RECONSTRUCTIE VAN EEN DEBAT

5.1 Inleiding

Het doel van dit hoofdstuk is om middels een rationele reconstructie van het incommensurabiliteitsdebat in de organisatiekunde de belangrijkste argumenten te achterhalen op basis waarvan de incommensurabiliteit van paradigma's in de organisatiekunde is bestreden of juist verdedigd ten behoeve van de kennisontwikkeling in dit vakgebied. In deze argumenten zijn volgens mij specifieke ideologische waardeoriëntaties herkenbaar die inhoudelijk van meet af aan verbonden zijn geweest met bepaalde paradigma's, op grond waarvan de vicieuze partijdigheid en het aporetisch verloop van het debat adequaat kunnen worden verklaard. Daarmee zoek ik de wortel van het incommensurabiliteitsvraagstuk in de organisatiekunde dus primair op axiologisch niveau en probeer ik een link te leggen tussen deze waardeoriëntaties en de manier waarop deze mede ten grondslag liggen aan de organisatiekundige paradigma's waarvan de verhouding in het debat ter discussie staat.

De ideologische visies die ik hier voor ogen heb, moeten niet verward worden met heersende maatschappijtheoretische opvattingen, zoals die in diverse politieke stromingen de boventoon voeren, al zijn deze in de discussie ook nooit helemaal afwezig. Eerder gaat het om een soort *protopolitieke* grondbeginselen, ideeën over de waarde van eenheid en diversiteit, van gemeenschappelijkheid en verschil, die het menselijk denken en doen op vele terreinen doorsnijden. In het vorige hoofdstuk herkenden we deze reeds in de verschillende rationaliteitsopvattingen die daar zijn behandeld. Ze benadrukken in allerlei verschillende varianten en in verschillende mate een denken in termen van *eenheid* (integratie), van *veelheid* (pluriformiteit) of van *anderheid* (verschil) in de legitimatiestructuur van het menselijk kennen en handelen. Deze drie in wezen zelflegitimerende denkmotieven zijn mijns inziens ook goed herkenbaar in het debat, dat in de organisatiekunde is gevoerd. Zij corresponderen respectievelijk met de verdediging van een integrationistische, een pluralistische en een isolationistische ontwikkelingsstrategie binnen de organisatiekunde.²⁴⁰

Het geschil tussen deze protopolitieke waardeopvattingen heeft zich in het debat op zoveel verschillende niveaus gereproduceerd, dat er nauwelijks nog een aanknopingspunt gevonden kan worden, van waaruit het debat op enige afstand onpartijdig kan worden beschouwd of beoordeeld. Ze spelen in het debat op zijn minst een rol op het niveau van stellingnames over:

- Het leidende doel van de organisatiekunde als (praktijkgerichte) wetenschap,
- De waardering van paradigmatische diversiteit c.q. incommensurabiliteit binnen de organisatiekunde,
- De motieven die ten grondslag liggen aan verschillende ordeningen en identificaties van organisatiekundige paradigma's, en
- De criteria waarmee argumenten in het debat als 'rationeel aanvaardbaar' kunnen worden bestempeld.

²⁴⁰ Reed (1985)

Vooral vanwege het laatste punt wordt een rationele reconstructie van het debat nu in zoverre bemoeilijkt, dat de hier geboden reconstructie niet uit kan gaan van een vooraf gegeven of autonoom concept van rationaliteit, waarmee het verloop van het debat *als* rationeel beoordeeld kan worden en een keuze tussen de strijdende partijen kan worden gemaakt. De reconstructie zal daardoor in eerste instantie voornamelijk *beschrijvend* moeten blijven en, zoals Lyotard aangaf, de heterogeniteit van argumenten moeten respecteren en hun coëxistentie moeten toestaan.

Maar ook het voorlaatste punt hierboven compliceert een analyse van het debat aanzienlijk. Of paradigma's als incommensurabel kunnen of moeten worden beschouwd, blijkt mede afhankelijk van de manier waarop organisatiekundige paradigma's worden geïdentificeerd en ook hier lijken de betrokken waardeoriëntaties weer een rol te spelen. Aan dit punt wil ik in dit hoofdstuk nu eerst enige kritische aandacht besteden (5.2). Vervolgens zal ik de verschillende opvattingen over incommensurabiliteit in het debat inhoudelijk uitwerken (5.3) en hun vicieuze partijdigheid ten opzichte van de onderliggende paradigma's tonen (5.4). Van daaruit wordt begrijpelijk, hoe bepaalde paradigmatische uitgangspunten zich vertalen in opvattingen over incommensurabiliteit en zo onvermijdelijk leiden tot de disqualificatie van andere paradigma's. Het hoofdstuk wordt afgesloten met een voorlopige conclusie (5.5).

5.2 De identificatie van paradigma's

5.2.1 Tuinieren in de organisatiekunde

Eén van de problemen die in het incommensurabiliteitsdebat in de organisatiekunde nauwelijks aan de orde is geweest, betreft de manier waarop de paradigma's die in het vakgebied onderscheiden worden, eigenlijk zijn geïdentificeerd. De wijze waarop vastgesteld wordt, of twee theorieën tot hetzelfde of verschillende paradigma's behoren, lijkt immers direct gevolgen te moeten hebben voor het antwoord op de vraag of ze wel of niet incommensurabel zijn. Horen ze tot hetzelfde paradigma, dan zouden ze bij veronderstelling niet incommensurabel kunnen zijn; zijn ze dat wel, dan moeten ze wel in verschillende paradigma's worden ingedeeld. Opvallend is, dat in de organisatiekunde meerdere paradigma-ordeningen zijn gepresenteerd die theorieën en modellen op verschillende manieren groeperen of in Kuhns termen in verschillende metatheoretische contrast sets onderbrengen. Wat in het ene model bij elkaar hoort, wordt in het andere model gescheiden en omgekeerd. Van verschillende paradigmamodellen mogen we in het algemeen verwachten, dat ze een zekere historische en inhoudelijke adequaatheid en volledigheid vertonen, dat ze met andere woorden het palet van verschillende zienswijzen die zich in de geschiedenis van een vakgebied hebben aangediend zo genuanceerd en kleurrijk mogelijk afschilderen. In dit opzicht blijkt, dat organisatiekundigen zich vooral in de bepaling van 'gelijkenis en verschil' tussen theorieën in termen van hun paradigmatische uitgangspunten blijkbaar enige vrijheid en selectiviteit hebben gepermitteerd die op zijn minst vragen oproept, omdat het tot enige willekeur leidt in de bepaling welke inzichten nu wel en niet incommensurabel zijn.

Sinds het begin van de jaren 70 zijn er vele pogingen gedaan om een overzicht te bieden van de grote diversiteit aan theorieën en modellen die de organisatiekunde rijk is, ofwel om de kennis over organisaties zelf te organiseren. Elk van die ordeningen kan gezien worden als een poging om de tuin van de organisatiekunde zo aan te harken en in te richten, dat

haar bloemenpracht optimaal tot uitdrukking wordt gebracht. Maar de landschapsarchitectuur, waaraan verschillende organisatiekundige hoveniers zich hebben gewijd, ging altijd verder dan het simpelweg bieden van een overzicht van wat er te zien was. Zoals in elk tuinontwerp bepaalde esthetische bedoelingen doorklinken en ten behoeve van het onderhoud een hele reeks beslissingen en kennis nodig is over te gebruiken grondsoorten en bodembedekkers, over 'onkruid' en de symbiose van gewassen, zo ook veronderstelt elk paradigmamodel een keuze van metatheoretische dimensies, waarlangs theorieën geordend worden, een beslissing wat als 'theorie' mag gelden en wat niet en welke theorieën al of niet 'bij elkaar passen', en zal daarin min of meer expliciet een bepaald organisatiekundig ideaal doorklinken. De tuinier kan kiezen voor de strakke, bijna geometrische orde van een Franse tuin of voor de gestileerde, serene rust van de Japanse, die beide veel onderhoud en snoeiwerk vergen. Of hij kan de voorkeur geven aan een Engelse, met grote gazons en een gemêleerde inrichting van her en der geplaatste borders. Zo geldt dat ook voor de verschillende voorgestelde inrichtingen van de organisatiekunde. Alle zijn ze vanuit een min of meer expliciet motief vorm gegeven, waarvan het gepresenteerde overzicht van theorieën en opvattingen een zekere (historisch en inhoudelijk selectieve) afspiegeling vormt. Hieronder presenteer ik naast het paradigmamodel van Burrell en Morgan, waarin het incommensurabiliteitsdebat in de organisatiekunde zijn oorsprong gevonden heeft, ook in het kort ongeveer gelijktijdige voorstellen van Pfeffer en van Astley en Van de Ven.²⁴¹

Het paradigmamodel dat Burrell en Morgan in 1979 presenteerden, is ongetwijfeld een van de elegantste en succesvolste pogingen geweest om de tuin van de organisatiekunde aan te haken. Zowel historisch als inhoudelijk is het geprezen om zijn volledigheid en nauwkeurigheid en is het een tijd lang beschouwd als een van de beste middelen om beginnende studenten met de rijkdom van de organisatiekunde kennis te laten maken.²⁴² Over de plaatsing van theorieën binnen het model of over de keuze van de dimensies, waarlangs zij hun paradigma's hebben geïdentificeerd, is in het debat dan ook nauwelijks discussie geweest. Alleen Willmott vraagt zich af, of het Action Frame of Reference wel terecht in het functionalistische paradigma is geplaatst en niet beter in het interpretatieve paradigma ondergebracht had kunnen worden.²⁴³ Maas, overigens buiten het debat om, stelt de keuze van dimensies van Burrell en Morgan en een aantal andere modellen wel kritisch aan de kaak, maar zonder zich daarbij aan een diepgaande analyse van deze keuzes of hun legitimiteit te wagen.²⁴⁴

Aan een uitgebreide beschrijving van het model van Burrell en Morgan wil ik hier dan ook voorbijgaan. Dat is door henzelf en anderen al voldoende gedaan.²⁴⁵ Ik geef het hier slechts schetsmatig weer (zie figuur 1).

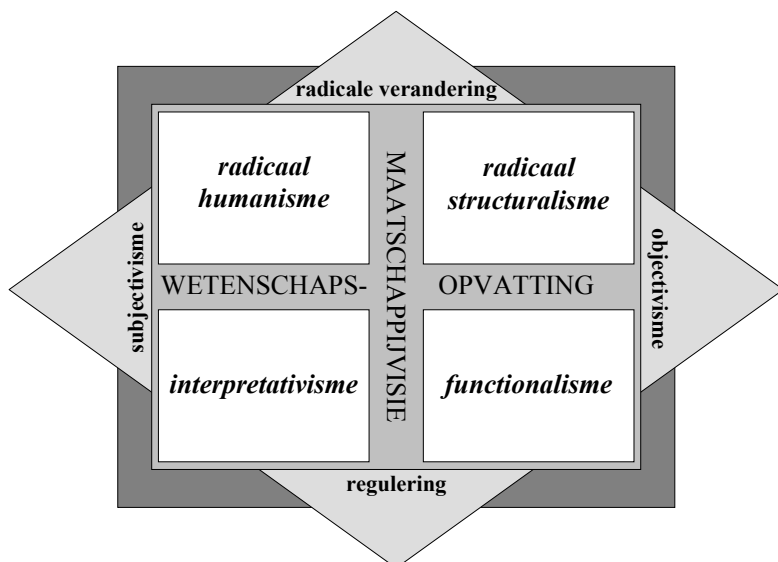
²⁴¹ Burrell & Morgan (1979), Pfeffer (1982), Astley & Van de Ven (1983)

²⁴² Willmott (1993: 681)

²⁴³ Willmott (1990)

²⁴⁴ Maas (1988)

²⁴⁵ vgl. Burrell en Morgan (1979), Hassard (1988, 1991), Maas (1988), Morgan (1990)



Figuur 1: het paradigmamodel van Burrell en Morgan

Kortweg komt het erop neer, dat Burrell en Morgan in iedere organisatie-theorie specifieke wetenschapstheoretische en maatschappijtheoretische uitgangspunten herkennen. Op de wetenschapstheoretische as onderscheiden zij een op de natuurwetenschappen geïnspireerde traditie in de sociale wetenschappen, aangeduid als sociologisch positivisme, en een traditie die zich in het verlengde van het Duits idealisme, in het bijzonder de wijsgerige fenomenologie en de hermeneutiek heeft ontwikkeld. Burrell en Morgan spreken respectievelijk van een 'objectivistische' en een 'subjectivistische' wetenschapsopvatting. Dit onderscheid, enige nuances buiten beschouwing gelaten, wordt in de filosofie van de sociale wetenschappen onder verschillende benamingen tamelijk algemeen geaccepteerd als basis voor de onderscheiding van verschillende paradigma's.²⁴⁶ Op de maatschappijtheoretische as onderscheiden zij vervolgens een 'sociologie van regulering' tegenover een 'sociologie van radicale verandering'. Dit onderscheid is geënt op het ordeconflict debat dat de sociale wetenschappen in de jaren 50 en 60 domineerde. Hoewel Burrell en Morgan erkennen dat dit debat aan het eind van de jaren 60 eigenlijk is doodgebloed, achten zij het terecht om het onderscheid onder de noemers van 'regulering' en 'radicale verandering' uit de oude doos te halen, omdat het toch belangrijk inzicht geeft in de maatschappelijke handelingsoriëntaties en de praktische motieven die aan sociaal-wetenschappelijke i.c. organisatiekundige theorieën ten grondslag liggen. Dit onderscheid is in tegenwoordige verhandelingen over de filosofie van de sociale wetenschappen beduidend minder gebruikelijk. Hollis en Astley en Van de Ven prefereren bijvoorbeeld een sociaalontologisch onderscheid, waarin de vraag centraal staat naar het ontologisch primaat

²⁴⁶ vgl. bijv. Hollis (1994), Schuyt (1986), De Wilde (1989)

van individueel handelen of overkoepelende sociale structuren in de verklaring van sociale verschijnselen, ook wel aangeduid als het structure-agency probleem.²⁴⁷ Maar zoals gezegd heeft de legitimiteit van de keuze van dimensies door Burrell en Morgan in het debat nauwelijks een rol gespeeld.

Van de vier paradigma's die op deze manier onderscheiden worden, stellen Burrell en Morgan nu dat ze elkaar wederzijds uitsluiten. De verschillende posities op elke dimensie worden daarbij als complementaire tegenstellingen opgevoerd. In die zin hebben zij in de tuin van de organisatiekunde doelbewust vier verschillende biotopen willen aanleggen, elk met hun eigen grondsoort en beplanting, die door ondoordringbare schotten van elkaar zijn gescheiden.

"They offer different ways of seeing. A synthesis is not possible, since in their pure forms they are contradictory, being based on at least one set of opposing meta-theoretical assumptions. They are [...] mutually exclusive, in the sense that one cannot operate in more than one paradigm at any given point in time, since in accepting the assumptions of one, we defy the assumptions of all the others."²⁴⁸

Burrell en Morgan verbinden hier de consequentie aan, dat paradigma's onafhankelijk van elkaar in hun eigen termen ontwikkeld en naar hun eigen maatstaven beoordeeld moeten worden. Voor onderzoekers wordt het daarmee een *a priori* keuze, binnen welk paradigma zij op enig moment onderzoek willen doen.²⁴⁹ De motivatie die Burrell en Morgan voor het postulaat van deze wederzijdse exclusiviteit en dit intellectuele zelfbeschikkingsrecht van paradigma's aanvoeren is expliciet emancipatorisch. In de tuin van de organisatiekunde hebben zij doelbewust een paar hoeken vrij willen maken voor nieuwe soorten beplanting die zonder extra bescherming en verzorging ongetwijfeld door de bestaande (functionalistische) beplanting in de organisatiekunde overwoekerd zouden worden en geen kans zouden krijgen om tot bloei te komen.

"In essence, what we are advocating in relation to developments within these paradigms amounts to a form of isolationism. [...] Contrary to the widely held belief that synthesis and mediation between paradigms is what is required, we argue that the real need is for paradigmatic closure. In order to avoid emasculation and incorporation into the functionalist problematic, the paradigms need to provide a basis for their self-preservation by developing on their own account. [Otherwise] it is unlikely that they will develop far beyond their embryonic state [...]"²⁵⁰

Met het voorstel van deze strategie hebben Burrell en Morgan, zonder hierbij overigens de term incommensurabiliteit te gebruiken, bij veel organisatiekundigen een gevoelige snaar geraakt. De stelling van de wederzijdse exclusiviteit van paradigma's en de benadrukking van het verschil (de anderheid) ertussen in termen van de logische oppositie tussen wetenschaps- en maatschappijtheoretische uitgangspunten dient hen daarbij als primair retorisch schild om nieuwe initiatieven in de organisatiekunde te beschermen tegen allerlei min of meer terechte kritiek en ze een kans te geven om voor zichzelf te spreken. Maar nergens gaan Burrell en Morgan zover, zoals hun opponenten stelselmatig hebben gesuggereerd,

²⁴⁷ vgl. ook Reed (1988)

²⁴⁸ Burrell & Morgan (1979: 25)

²⁴⁹ *ibid.* 397

²⁵⁰ *ibid.* 398

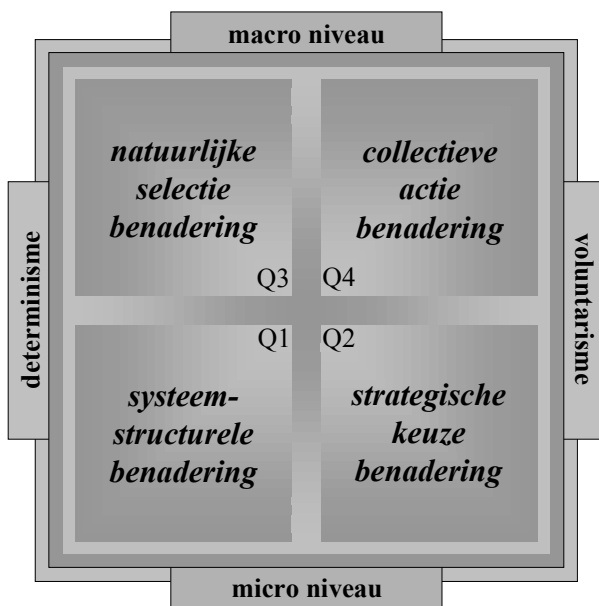
dat zij ook iedere *mogelijkheid* van dialoog en bemiddeling op principiële gronden uitsluiten; ze achten het alleen niet *wenselijk* om nieuwe theoretische impulsen in een al te vroeg stadium aan de alomvattende kritiek van allerlei spitsvondige intellectuele criticasters bloot te stellen.

“The task of academic demolition is simply all too easy. We have consciously sought to adopt a constructive stance, to build rather than to demolish. We have tried to show what each of the paradigms has to offer, given an opportunity to speak for itself.”²⁵¹

Met deze bedoeling staan andere voorgestelde paradigmamodellen in de organisatiekunde in duidelijk contrast. Astley en Van de Ven presenteren bijvoorbeeld een model, dat mede in reactie op dat van Burrell en Morgan expliciet is ingericht om een overdreven hokjesgeest in de organisatiekunde tegen te gaan en dialoog *tussen* de geïdentificeerde perspectieven juist te stimuleren om zo tot een zekere bemiddeling tussen standpunten te komen.

“The framework presented thus attempts to overcome the problems associated with excessive compartmentalization by focusing on the interplay between divergent theoretical perspectives, but it also attempts to preserve the authenticity of distinctive viewpoints, thereby retaining the advantages associated with theoretical pluralism.”²⁵²

Astley en Van de Ven onderkennen dus weliswaar een veelheid van organisatieperspectieven (zie figuur 2) en willen die ook behouden, maar ze wensen de oppositie ertussen niet al te sterk te benadrukken. Tussen de verschillende benaderingen zijn volgens



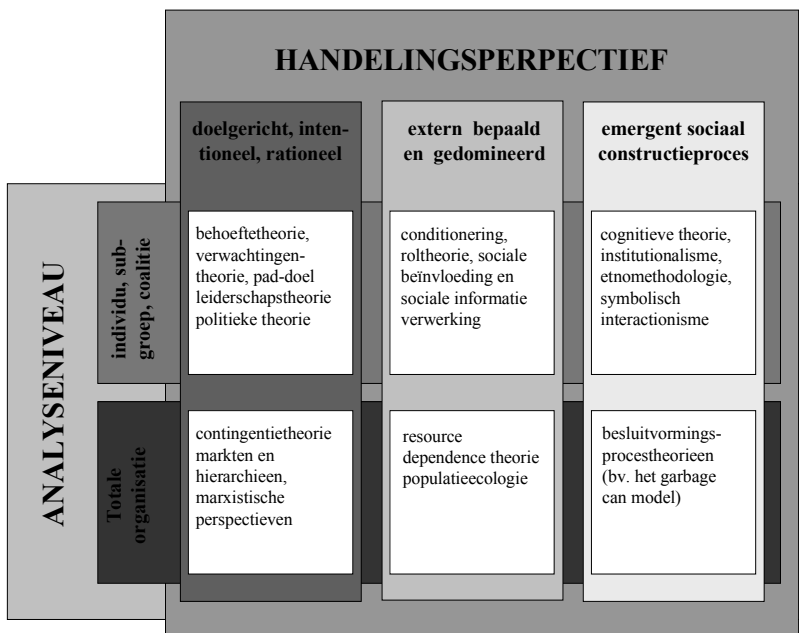
Figuur 2: Organisatiekundige perspectieven volgens Astley en Van de Ven

²⁵¹ *ibid.* 395

²⁵² Astley & Van de Ven (1983: 245)

hun een zestal doorlopende debatten herkenbaar, waarlangs een bepaalde mate van dialectische verzoening en partiële integratie mogelijk mag worden geacht. Daarmee nemen zij het risico dat bepaalde perspectieven de dialoog zouden kunnen domineren en nieuwe aanplant in de organisatiekunde zouden kunnen overwoekeren, aanmerkelijk minder serieus. In ieder geval lijken zij voetstoots te veronderstellen, dat deze debatten ongehinderd door lexicale dispariteit of onverenigbare waardeoriëntaties gevoerd kunnen worden, een houding die onder pluralistische wetenschapsopvattingen, zoals we hierna nog nader zullen kunnen zien, tamelijk breed gedeeld wordt.

Door te kiezen voor meer in economische dan in sociologische termen geformuleerde dimensies voor hun paradigmamodel, beperken Astley en Van de Ven zich bovendien grotendeels tot de Amerikaanse *mainstream* organisatiekunde, waardoor veel van de door Burrell en Morgan bedoelde *niet*-functionalistische zaailingen niet eens in beeld komen. Wie beide modellen op elkaar zou projecteren, zou dan ook gemakkelijk tot de conclusie kunnen komen, dat het overgrote deel van de theoretische perspectieven die Astley en Van de Ven onderkennen, binnen het model van Burrell en Morgan eigenlijk in het functionalistisch paradigma thuis zouden horen. De vraag is dan in hoeverre er in het model van Astley en Van de Ven überhaupt van een ‘veelheid’ van perspectieven, althans in de visie van Burrell en Morgan, sprake is.



Figuur 3: benaderingen in de organisatiekunde volgens Pfeffer

Dit laatste geldt zo mogelijk nog sterker voor het model van Pfeffer (zie figuur 3). Niet alleen beperkt ook hij zich hoofdzakelijk tot de Amerikaanse *mainstream* in de organisa-

tiekunde, maar bovendien is zijn inzet er expliciet op gericht de aanwezige veelheid van perspectieven daarbinnen eerder te reduceren dan in stand te houden of zelfs uit te breiden. Zoals Pfeffer in de inleiding tot zijn verhandeling meldt, begint de tuin van de organisatiekunde er volgens hem meer uit te zien als een 'weed patch' dan een 'well tended garden'.²⁵³ Het motief voor zijn analyse van organisatiekundige benaderingswijzen is er daarmee eerder op gericht verschillende soorten 'onkruid' in het veld van de organisatiekunde uit te wieden dan de groei van allerlei uitheemse en exotische gewassen te stimuleren.

Hoewel Pfeffer zeker niet iedere vorm van variëteit uit de organisatiekunde wil bannen, is zijn houding hiertegenover toch op zijn minst ambivalent te noemen. De proliferatie van allerlei organisatiekundige inzichten, die zich nauwelijks op enige empirische onderbouwing of wat daar in een functionalistische wetenschapsopvatting voor doorgaat, kunnen of zelfs wensen te beroepen, ziet hij door de jaren heen in toenemende mate met lede ogen aan.²⁵⁴ Zijn gerichtheid op integratie en vooruitgang in de organisatiekundige kennisontwikkeling heeft hem later zelfs verleid tot het voorstel om dergelijke modieuze nieuwlichterij middels invloedrijke *gatekeepers* uit de meest vooraanstaande organisatiekundige tijdschriften te weren, wat hem op de serieuze kritiek kwam te staan, dat hij een ondemocratische ontwikkeling van de organisatiekunde voorstond.²⁵⁵ Ik kom hierop in het volgende hoofdstuk nog uitgebreid terug.

5.2.2 Wel of niet incommensurabel?

De drie hier genoemde modellen onderscheiden zich dus al in het *leitmotiv*, de inzet of het doel van waaruit ze zijn opgesteld: integratie bij Pfeffer, dialoog bij Astley en Van de Ven, emancipatie bij Burrell en Morgan. De stelling van de wederzijdse exclusiviteit van paradigma's die Burrell en Morgan vooral als strategische ondersteuning van hun emancipatiestreven hebben ingezet, is ze daarbij niet in dank afgenomen en berust minstens gedeeltelijk op de manier, waarop zij het verschil ertussen hebben bepaald. Door de identiteit van paradigma's te verankeren in logisch tegengestelde opvattingen over de aard van wetenschap en maatschappij volgt hun wederzijdse exclusiviteit in feite automatisch. Het is dan het een of het ander; er is geen tussenweg. Zo wordt de kloof tussen deze paradigma's eigenlijk kunstmatig onoverbrugbaar gemaakt. Na een periode van instemmende bewondering voor de nauwkeurigheid waarmee Burrell en Morgan het kennisgebied van de organisatiekunde in kaart hadden gebracht, wordt hierin dan ook het belangrijkste aanknopingspunt gevonden om hun werk kritisch te confronteren.

Maar bij Astley en Van de Ven is het in feite niet anders. Ook hier stellen de gekozen dimensies waarop benaderingswijzen worden onderscheiden, rechtstreeks de bedoeling van de opstellers met hun model veilig. De mogelijkheid van dialoog wordt in hun model direct gewaarborgd door de keuze van polaire of graduele dimensies waarop per definitie tussenposities denkbaar zijn en de bereikbaarheid van een 'middle ground' aldus a priori wordt verzekerd. Hoewel Pfeffer eerder geneigd is tot een voorkeur voor enkele door hem

²⁵³ Pfeffer (1982: 1)

²⁵⁴ vgl. Pfeffer (1993, 1997)

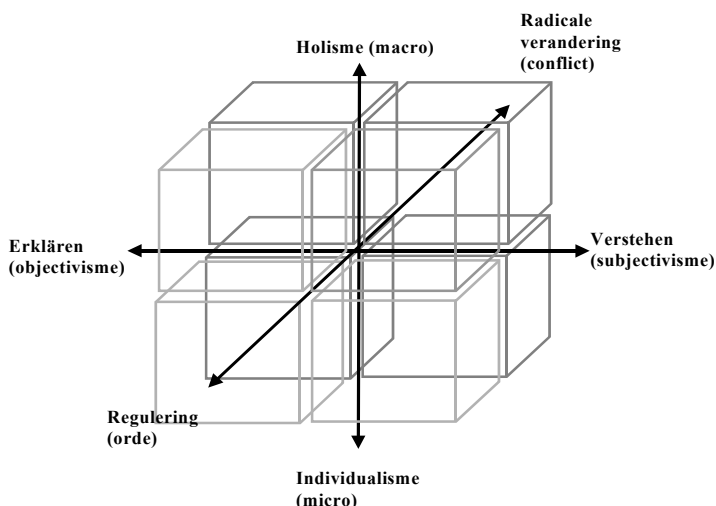
²⁵⁵ Van Maanen (1995)

onderscheiden benaderingen, waarvoor hij in de ontwikkeling van de organisatiekunde de meeste toekomst ziet en zoveel mogelijk steun probeert te mobiliseren, benut hij deze notie van een ‘middle ground’ eveneens door binnen zijn model deze voorkeuren in het midden te plaatsen en daarmee visueel te ondersteunen, hoe waardevolle elementen uit andere benaderingen daarin productief kunnen worden geïntegreerd en verwerkt.

Zo blijken de keuzes van dimensies en zelfs de manier waarop ze visueel worden gepresenteerd minder willekeurig en bijkomstig dan in eerste instantie zou kunnen worden gedacht. Dat geldt misschien nog wel het sterkst voor de in de bedrijfskundige wereld welhaast onuitroeibare voorkeur voor *tweedimensionale* modellen. Maar aan welke dimensies zouden we formeel en historisch nu de voorkeur moeten geven en wat betekent dat voor het incommensurabiliteitsvraagstuk in de organisatiekunde? Waarom onderscheiden Burrell en Morgan binnen hun paradigma’s niet naar analyseniveau, zoals Pfeffer en Astley en Van de Ven dat doen? Waarom veronachtzamen deze op hun beurt zowel het wetenschapstheoretische onderscheid tussen positivistische (objectivistische) en hermeneutische (subjectivistische) kennisopvattingen als het maatschappijtheoretische verschil tussen door orde (regulering) en conflict (radicale verandering) geïnspireerde benaderingen? Het onderscheid tussen determinisme en voluntarisme lijkt in alle drie de modellen op een of ander manier aanwezig. Bij Astley en Van de Ven is dat heel prominent, bij Burrell en Morgan is het verwerkt als een subcategorie onder hun wetenschapstheoretische dimensie. Bij Pfeffer lijkt het op de achtergrond een rol te spelen binnen de handelingsperspectieven die hij onderscheidt. Hollis beschouwt dit onderscheid echter eerder als een resultante van de aard (kennistheoretisch) en de richting (sociaalontologisch) van sociaal-wetenschappelijke verklaringen.²⁵⁶ Zouden we maximaal recht willen doen aan deze verschillen tussen sociaal-wetenschappelijke benaderingen in de organisatiekunde, zoals Burrell en Morgan, Pfeffer en Astley en Van de Ven die onderkennen, dan lijkt het er derhalve op dat we minimaal drie dimensies zouden moeten onderscheiden, waarop theorieën van elkaar kunnen verschillen en in min of meer scherp contrast met elkaar kunnen staan (zie figuur 4). Het gaat hier dan om:

- Het kennistheoretisch onderscheid tussen causaal verklaren (objectivisme, positivisme) en begrijpen (subjectivisme, hermeneutiek), dat de aard van sociaal-wetenschappelijke kennis bepaalt,
- Het sociaalontologisch onderscheid tussen holisme (structure, macro) en individualisme (agency, micro), dat de afhankelijkheidsrelatie tussen sociale verschijnselen van verschillende aggregatieniveaus weerspiegelt, en
- Het praktisch politieke onderscheid tussen orde (regulering) en conflict (radicale verandering), dat de maatschappelijke handelingsoriëntatie of -impuls van sociale interactie uitdrukt.

²⁵⁶ Hollis (1994)



Figuur 4: een driedimensionaal paradigmamodel

Zonder dit model verder uit te werken, lijkt het in ieder geval te voorkomen dat hier theoretische perspectieven ‘op één hoop gegooid worden’ waartussen volgens sommigen toch belangwekkende en zelfs onverenigbare verschillen kunnen bestaan. In die zin voorkomt het een zekere selectieve perceptie, waaraan de modellen van Pfeffer en Astley en Van de Ven zich vanuit hun gerichtheid op integratie en dialoog lijken te bezondigen, als het gaat om de onderkenning van mogelijk onverzoenlijke tegenstellingen en incommensurabiliteit in de verhouding tussen organisatiekundige theorieën. Anderzijds kan Burrell en Morgan een omgekeerde selectiviteit verweten worden. Door verschillen als logische tegenstellingen te representeren, hebben zij binnen de organisatiekunde een vorm van polarisatie gepropageerd die in de praktijk niet alleen de weldadige bevrijdingseffecten hoeft te hebben waarop zij hoopten. Ze lijken er (voor bepaalde tijd) in feite eveneens de wenselijkheid van interparadigmatische dialoog mee te hebben opgeschort. En waar dialoog bewust gemeden wordt, wordt autonomie vaak verworven ten koste van respect voor andersdenken.

Een en ander neemt overigens niet weg, dat theorieën die naar welke metatheoretische dimensies dan ook gemeten in hetzelfde aldus geïdentificeerde paradigma kunnen worden ingedeeld, binnen de visie van Kuhn desondanks strikt genomen incommensurabel kunnen zijn. Er is in de wetenschap blijkbaar meer incommensurabel dan een willekeurig paradigmamodel ons kan laten zien. De vragen die we ons daarvoor moeten stellen zijn:

- a. kunnen bepaalde onderling gedefinieerde sleutelbegrippen en contrasttermen van theorie X *zonder verlies of verandering van betekenis* vertaald worden in termen van theorie Y, zodat de in de betekenis van deze begrippen vervatte generalisaties en het daarvoor geldende no-overlap beginsel geen geweld aangedaan worden?, en
- b. Worden theorievorming en –toetsing wel of niet gedreven door significant *verschillende waardeprioriteiten* die ten grondslag liggen aan de binnen diverse theorieën ge-

formuleerde problemen en de daaraan gekoppelde criteria van wetenschappelijke relevantie, kwaliteit en succes?

Als ik Kuhn in de voorgaande hoofdstukken juist geïnterpreteerd heb, dan zou bij de vergelijking van twee theorieën het antwoord op beide vragen steeds gelijklopend moeten zijn. Kuhn beschouwde de inhoudelijke en praktische aspecten van een paradigma immers als een *'inextricable mixture'*. Verschillende waardeprioriteiten zullen in het algemeen dan ook andere conceptuele keuzes in de hand werken, verschillende conceptuele kaders zullen al of niet onderhuids andere intellectuele en meer algemeen ideologische waardeprioriteiten impliceren. Veelal zullen verschillen op deze niveaus zich eveneens uiten in metatheoretische keuzes op kennis-theoretisch en methodologisch vlak, zoals Habermas bijvoorbeeld in zijn theorie over kennisleidende belangen heeft laten zien. Het mag in deze zin als een voordeel van het model van Burrell en Morgan gelden, dat zij deze praktische aspecten mede in de keuze voor een handelingsoriënterende dimensie in hun paradigmamodel tot uiting hebben gebracht. Meer dan in de modellen van Pfeffer en van Astley en Van de Ven het geval is, maken zij daarmee de proto-politieke grondbeginselen identificeerbaar en bespreekbaar, waarnaar ik in deze reconstructie op zoek ben en die mijns inziens de standpuntbepaling ten aanzien van het incommensurabiliteitsvraagstuk in de organisatiekunde inhoudelijk zo diepgaand hebben bepaald.

5.3 Een debat tussen doven

De inzet van het incommensurabiliteitsdebat in de organisatiekunde moet vooral gezocht worden in de inschatting en waardering van de praktische effecten die de wederzijdse uitsluiting van paradigma's, zoals gepropageerd door Burrell en Morgan, voor de ontwikkeling van de organisatiekunde zouden hebben. In het debat zijn in dit opzicht, zoals gesuggereerd, drie verschillende posities herkenbaar die zich gaandeweg steeds scherper ten opzichte van elkaar hebben geprofileerd. Het geproclameerde isolationisme van Burrell en Morgan en later van Jackson & Carter²⁵⁷ is hierin vooral weersproken door een integratienistische ontwikkelingsstrategie, waarvan Donaldson²⁵⁸ naast Pfeffer de belangrijkste voorvechter is, maar waartoe bijvoorbeeld ook Ackroyd²⁵⁹ kan worden gerekend, en een pluralistisch alternatief, dat in eerste instantie door Reed²⁶⁰ is aanbevolen en dat later vooral in multiparadigmatische vorm door een menigte aan organisatieonderzoekers is verdedigd.²⁶¹ Ik bespreek ze hier achtereenvolgens om de belangrijkste argumenten bloot te leggen op grond waarvan ze tegenover elkaar zo heftig zijn verdedigd.

²⁵⁷ Jackson & Carter (1991, 1993)

²⁵⁸ Donaldson (1985, 1988); zie ook zijn (1995, 1997)

²⁵⁹ Ackroyd (1992)

²⁶⁰ Reed (1985)

²⁶¹ Vgl. Gioia & Pitre (1990); Hassard (1988, 1991); Scherer (1998); Schultz & Hatch (1996); Weaver & Gioia (1994); Willmott (1990, 1993).

5.3.1 *Het integrationisme*

Zoals Schultz & Hatch terecht opmerken, is een onverbloemd op assimilatie van alternatieve visies gericht integrationisme in de organisatiekunde slechts zelden volmondig verdedigd, maar kan het in de praktijk van het organisatieonderzoek desondanks op een brede aanhang bogen.²⁶² Het lijkt de positie van de ‘zwijgende meerderheid’, van de stille stoet van organisatiekundigen die hun (in de zin van Kuhn) normale, probleemoplossende onderzoek doen dat in het bedrijfsleven brede toepassing vindt en waarvoor men zich derhalve niet geroepen voelt zich te moeten verdedigen. Zelfs Donaldson bewijst met enige regelmaat lippendienst aan het belang van diversiteit en een ‘waarlijk’ pluralisme in de wetenschap, zolang het verschil tussen concurrerende kennisaanspraken maar volgens de vigerende kwaliteitscriteria van het functionalisme empirisch beslisbaar blijft (waardoor een *methodologisch* pluralisme voor hem in ieder geval niet zomaar acceptabel is). Pas als de discussie zich verplaatst naar de status en ontwikkeling van de organisatiekunde als wetenschappelijke discipline en meer specifiek naar de strategische kwestie van de efficiënte allocatie van middelen aan verschillende onderzoeksprogramma’s, wil de heersende orthodoxie in de organisatiekunde zijn tanden wel laten zien. Dan is het motief van integratie het veel gebruikte argument om de bestaande (meta)theoretische fragmentatie in de organisatiekunde te lijf te gaan en een efficiënte organisatie en ontwikkeling van de organisatiekunde in het vooruitzicht te stellen. Paradigmatische diversiteit en incommensurabiliteit zijn dan vooral vanuit praktisch managementoogpunt contraproductief. In dat licht moet de klacht van Ackroyd ook begrepen worden, dat de organisatiekunde tegenwoordig nog maar een van de weinige professies is die een hoog ontwikkelde formele kennisbasis en professionele organisatie moet ontberen,²⁶³ wat zonder noemenswaardige nadere argumentatie vanzelfsprekend als een slechte zaak wordt voorgesteld. Het bepaalt eveneens de grondslag voor de eerder genoemde aanbeveling van Pfeffer om de toegang tot tijdschriften, onderzoeksfondsen en andere academische hulpbronnen middels een openlijke machtsstrategie aan strikte (functionalistische) beoordelingscriteria te onderwerpen en op die manier de maatschappelijke invloed van de organisatiekunde als academische discipline te vergroten en veilig te stellen. Biagioli zou dat terecht als een expliciet voorbeeld van een ‘strategie van non-communicatie’ en een teken voor de intellectuele afkerigheid van het functionalisme ten opzichte van andere paradigma’s beschouwen.

Vanuit dit organisatiekundig perspectief op het wetenschapsbedrijf van de organisatiekunde zelf doet het gebrek aan paradigmatische eensgezindheid, het gemis van een gemeenschappelijke *unity of purpose and conviction* zich in eerste instantie met name voor als een professionele schande, een klaarblijkelijk brevet van onvermogen binnen de organisatiekunde om de eigen discipline doelgericht te organiseren en managen. Maar daar blijft het niet bij. Want volgens Donaldson ontloopt het vakgebied in het verlengde hiervan bovendien haar belangrijke *maatschappelijke* verantwoordelijkheid om organisaties en hun managers te voorzien van de instrumentele inzichten en werkwijzen die nodig zijn voor hun voortbestaan en bloei. Daarin vindt Donaldson uiteindelijk aanleiding om zich in een bevlogen verdediging van het traditionele functionalisme scherp teweer te stellen tegen de

²⁶² Schultz & Hatch (1996: 530)

²⁶³ Ackroyd (1992: 103)

opvatting van Burrell en Morgan over incommensurabiliteit en de wederzijdse uitsluiting van paradigma's door kortweg te stellen dat:

“the notion of separate development, apartheid for paradigms, [...] is destructive, divisive and wrong.”²⁶⁴

Voor Donaldson staat er blijkens dit citaat meer op het spel dan alleen de bestrijding van een betreurenswaardige ondoelmatigheid in de organisatie van het vakgebied. De analogie met de apartheidspolitiek laat zien, dat Donaldson de verdediging van incommensurabiliteit ook op *principiële* gronden verwerpelijk acht. Het separatisme dat Burrell en Morgan bepleiten leidt volgens hem tot een intellectuele ontwrichting binnen de organisatiekunde, die op termijn ook schadelijk is voor het management van organisaties en voor de samenleving als geheel.²⁶⁵

Donaldson is evenals Pfeffer overigens niet volledig ongevoelig voor de filosofische kritiek die vanaf de jaren zeventig tegen het functionalisme is ingebracht. Als functionarissen de ogen immers min of meer bewust zouden sluiten voor allerlei ontwikkelingen in hun vakgebied, dan zouden zij zich in beginsel aan dezelfde paradigmatische afsluiting schuldig maken, die Donaldson in het pleidooi van Burrell en Morgan verwerpt. De mogelijkheid van theoretische en methodologische verfijning en verbetering moet daarom altijd actief gezocht worden, ook in het functionalisme en ook in een constructieve op integratie gerichte verwerking van ‘relevante’ inzichten uit andere paradigma's. Uit een –gezien de vorige hoofdstukken– nogal selectieve lezing van Kuhns werk, waarin Donaldson vooral benadrukt hoe paradigmatische opposenten elkaars posities kunnen leren begrijpen, maakt hij op dat incommensurabiliteit hoogstens een tijdelijk en praktisch probleem van interparadigmatische integratie is, en concludeert hij dat:

“Kuhn's thesis thus remains that scientific development is marked by discontinuities [...] but it is far from arguing for untrammelled subjectivism, relativism, complete incommensurability, or paradigms as permanently irreconcilable. [...] While in Kuhn's model the paradigm communities remain fixed and in opposition for some time, it would appear that they eventually intercommunicate and become mutually resolved, after generations perhaps. [...] If this can happen in physics why not in sociology?”²⁶⁶

Tegelijk verzet Donaldson zich op grond hiervan nogal verongelijkt tegen de kritiek dat het functionalisme en in het bijzonder het contingentietheoretische onderzoeksprogramma van de Astongroep, waarin hij intellectueel was grootgebracht, op principiële gronden onhoudbaar zou zijn. Die veel geuite kritiek is volgens hem slecht geïnformeerd over de verworvenheden en prestaties van het Astonprogramma en uiteindelijk uiterst schadelijk voor de organisatiekunde. Op drie verwante punten toont Donaldson zich hier volkomen onverzoenlijk en houdt hij onverkort vast aan de uitgangspunten van het functionalistische paradigma.

Ten eerste wil hij niets weten van de idee, dat theorieën uit verschillende paradigma's empirisch onvergelijkbaar zouden zijn, wat hij slechts als een doorzichtige tactiek beschouwt om bepaalde kennisaanspraken te onttrekken aan de rigoureuze empirische toetsing, waaraan de wetenschap volgens hem nu juist haar succes te danken heeft. Om dit te ontcrachten

²⁶⁴ Donaldson (1988: 31)

²⁶⁵ Donaldson (1985: 15)

²⁶⁶ *ibid.* 39

onderneemt Donaldson ook een verwoede poging om de uitgangspunten van marxistische organisatieopvattingen uit het radicaal structuralistische paradigma volledig te vertalen in functionalistische termen en zo empirisch vergelijkbaar te maken met traditionele functionalistische theorieën.²⁶⁷ Als deze opvattingen elkaar nu wederzijds zouden uitsluiten, dan zal dat slechts zijn uitdrukking kunnen vinden in logisch onverenigbare maar wel empirisch toetsbare hypothesen. Toetsing kan dan uitsluitel bieden over welke theorie het beste met de feiten overeenstemt en welke het veld moet ruimen. Donaldson zou die uitdaging graag aangaan, al is deze tactiek, zoals in hoofdstuk 3 is besproken, door Kuhn scherp bekritiseerd. Ook hier geldt dat een in functionalistische termen vertaalde Marx geen Marx meer kan zijn in marxistische termen. Weliswaar impliceert hun inhoudelijke onverenigbaarheid volgens Kuhn dat ze op die punten waar ze met elkaar in strijd zijn empirisch vergeleken kunnen worden, maar deze vergelijking kan alleen plaatsvinden door een beroep te doen op de wezenlijk partijdige relevantiecriteria die besloten liggen in de problemen en doelstellingen waaraan verschillende paradigma's zich hebben gecommitteerd. In het verlengde van het voorgaande punt maakt Donaldson vervolgens ernstig bezwaar tegen de aanklacht van met name Clegg & Dunkerley, dat het functionalisme slechts een ideologie is, met de adoptie waarvan de organisatiekunde zich in dienst zou hebben gesteld van de instandhouding van heersende machtsverhoudingen in de maatschappij.²⁶⁸ Daar is Donaldson het absoluut niet mee eens. Hoe kan een empirische studie die bijvoorbeeld een rechtlijnige samenhang toont tussen de innovativiteit van organisaties (de frequentie waarmee nieuwe producten of diensten op de markt gebracht worden) en de kwaliteit en efficiency van hun interne communicatievoorzieningen ideologisch vooringenomen zijn? Daarbij is het zonneklaar, dat de organisatiekunde ook in zijn functionalistische hoedanigheid regelmatig kritiek oefent op bestaande praktijken in organisaties. Kritiek op topmanagers van organisaties wordt daarbij volgens hem zeker niet geschuwd, als zij niet aan de door het functionalisme wetenschappelijk onderbouwde en rationeel gemotiveerde 'systeembehoeften' van organisaties tegemoet komen, wat volgens Donaldson in de praktijk helaas maar al te vaak gebeurt.²⁶⁹

Dat die ideologische vooringenomenheid *juist* schuilt in de instrumentele en technocratische rationaliteitsopvatting van het functionalisme, wijst Donaldson ten slotte met verbaasd ongelooft van de hand, want:

"[...] what else would one expect [studies of] business and public administration to concentrate on other than efficacious means to ends? [...] it is precisely by the knowledge being primarily instrumental that it can be of use to people with widely differing purposes. [...] The emphasis on means rather than ends enables individuals to draw on the body of technique and knowledge and to use them selectively to attain their desired objective. The concern with rational means rather than values is part of what makes such studies apolitical." ²⁷⁰

Hiermee geeft Donaldson, hier en daar op het karikaturale af, tegelijk een doortastende en kernachtige schets van het integrationisme en een onomwonden bevestiging van de bangste vermoedens van zijn critici. De instrumentele rationaliteitsopvatting die daarin centraal

²⁶⁷ *ibid.* 40v

²⁶⁸ Clegg & Dunkerley (1980)

²⁶⁹ *ibid.* 87

²⁷⁰ *ibid.* 101

staat, laat zich aan de beoordeling van de wenselijkheid van individuele of organisationele doelstellingen weinig gelegen liggen, zolang ze maar haalbaar en onderling verenigbaar zijn. Haalbare doelstellingen formuleren betekent daarbij eerst en vooral de missie van een organisatie aanpassen aan de heersende trends in haar omgeving en impliceert daarmee een vorm van conformisme die volgens Burrell en Morgan nu juist de ‘dood in de pot’ voor de intellectuele ontwikkeling van de organisatiekunde betekent. Die randvoorwaarden bepalen de technocratische en antipolitieke –misschien is het beter om te zeggen: hypopolitieke– teneur van zijn opvatting over het management van organisaties, waarbij hij in geval van doelconflicten individuele belangen zonder enige schroom ondergeschikt verklaart aan de “behoeften” van het systeem, zoals die door het functionalisme worden geformuleerd. Binnen de organisatiekunde kan om dezelfde redenen geen plaats zijn voor incommensurabiliteit, noch in de vorm van onverenigbare paradigmatische doelstellingen noch in de vorm van tegenstrijdige, maar empirisch onvergelykbare kennisaanspraken. Verschil van mening over die kennisaanspraken en zelfs over de doelmatigheid van bepaalde onderzoeksmethoden wil Donaldson tot op zekere hoogte nog wel toestaan, maar niet over het primaire doel van het vakgebied om instrumentele kennis ten behoeve van het management van organisaties te produceren. Dat doel met de erin belichaamde opvatting van rationaliteit moet uiteindelijk voldoende zijn om de eenheid van de organisatiekunde als wetenschap en de (empirische) beslisbaarheid van meningsverschillen daarbinnen te waarborgen.

5.3.2 *Het pluralisme*

Tegenover deze instrumenteel-technocratische organisatiefilosofie reflecteert het pluralisme een visie op paradigmatische diversiteit in de organisatiekunde die zelf door de nodige interne diversiteit wordt gekenmerkt. Daarbij is de houding tegenover de incommensurabiliteit van paradigma’s op zijn zachtst gezegd tweeslachtig te noemen. Inhoudelijk worden theoretische en methodologische diversiteit, verschillende manieren van kijken naar organisatieverschijnselen en variëteit in zingevingsprocessen binnen organisaties over het algemeen zonder meer geaccepteerd en gewaardeerd. Men beschouwt dit niet alleen als wenselijk, maar ook als een onloochenbaar en universeel *datum* van intermenselijke verhoudingen, zowel in organisaties als in de wetenschap en in de samenleving als geheel. En van zaken die onvermijdelijk zijn heeft het weinig zin ze als ongewenst te bestempelen. Anderzijds hebben de meeste pluralisten zich sterk verzet tegen de stelling van Burrell en Morgan, dat organisatiekundige paradigma’s elkaar wederzijds zouden uitsluiten, dat ze met andere woorden onverzoenlijk of onbemiddelbaar zouden zijn. Het pluralisme kan wat dat betreft gezien worden als een verwoede poging om in de organisatiekunde tussen de Scylla van theoretische assimilatie en de Charibdis van de hermetische afsluiting van paradigma’s ten opzichte van elkaar door te varen.²⁷¹ Hoe men zich tussen die twee polen echter opstelt ten opzichte van het incommensurabiliteitsprobleem is allesbehalve eenduidig en sterk afhankelijk van de manier waarop en de mate waarin voortschrijdend filosofisch inzicht over incommensurabiliteit in de eigen standpuntbepaling is verwerkt. Tussen de bijna isolationistische positie van Willmott²⁷² enerzijds en de nauwelijks van het integrationisme te

²⁷¹ Hassard (1988)

²⁷² Willmott (1993)

onderscheiden stellingname van Weaver & Gioia²⁷³ aan het andere extreem in, hebben veel pluralisten hun heil gezocht in een of andere vorm van multiparadigmatisch onderzoek, dat wil zeggen in de hoop op een vreedzame coëxistentie tussen paradigma's, waarin deze naast en in aanvulling op elkaar benut zouden kunnen worden om een vollediger en rijker inzicht in organisatieverschijnselen mogelijk te maken.²⁷⁴ Op de mogelijkheden en beperkingen van multiparadigmatische onderzoeksbenaderingen in de organisatiekunde kom ik in het volgende hoofdstuk uitgebreid terug. Hier presenteer ik aan de hand van met name Reed eerst een grootste gemene deler van het pluralisme, zoals het zich in het incommensurabiliteitsdebat in de organisatiekunde heeft gemanifesteerd.²⁷⁵ Vervolgens accentueer ik de meest in het oog springende interne verschillen en spanningen binnen het pluralisme, zoals die in de bijdragen van Hassard, Willmott en Weaver en Gioia aan het licht treden. In zijn *Redirections in Organizational Analysis* verzet Reed zich heftig tegen het technocratische managementideaal dat wij in de vorige paragraaf door Donaldson verdedigd zagen.²⁷⁶ Dat ideaal drijft volgens Reed op het onhoudbare uitgangspunt dat organisaties een letterlijk *autonome* ontologische status hebben die los van het handelen van en de interactie tussen individuen hun eigen wetten en 'behoeften' hebben en zoals alle sociale structuren dominant zijn aan individueel handelen. Reed verwerpt dit, omdat hiermee historisch gezien een methodologie en een technologie van sociale controle in de hand is gewerkt waarin personen als manipuleerbare dingen worden ingezet ten behoeve van de hogere doelen van een organisatie of samenleving, waarmee hij tegelijk de wezenlijk praktische achtergrond van het structure-agency onderscheid blootlegt. Reed ziet, geïnspireerd door het politiektheoretische werk van Wolin,²⁷⁷ de ontwikkeling van de organisatiekunde zelfs als exemplarisch historisch voorbeeld van het proces waarlangs dit technocratische bewustzijn in de eerste helft van de twintigste eeuw de overhand kreeg en tot een sublimering van de politiek leidde. Daarin werden organisaties steeds meer opgevat als sociale systemen, die eilanden van rationaliteit vormden in een zee van irrationele menselijke drijfveren en verlangens en waarin managers – volgens Reed volkomen tegen de feiten in – verondersteld werden door hun superieur technisch vermogen in staat te zijn het handelen van mensen te beheersen en te coördineren, de hoeders te zijn van een overkoepelende morele consensus en de integriteit van organisaties en de samenleving als geheel te kunnen beschermen tegen inbreuken van binnenuit en van buitenaf. Met dit beeld is tegelijkertijd een paradoxale visie op de organisatiekunde als objectieve en waarde vrije wetenschap in de hand gewerkt, gericht op de bestrijding van pathologisch en afwijkend gedrag, waarin veel alledaagse kenmerken van organisatiepraktijken – wederzijds onbegrip, sociaal conflict, individueel ressentiment en teleurstelling, collectief bedrog en openlijke dwang – stelselmatig van de onderzoeksagenda's zijn (en nog steeds worden) geweerd. Daarvoor in de plaats verscheen een gerichtheid op de cognitieve en motivatieaspecten van organisatiegedrag ten behoeve van de optimalisering van de prestaties van het maatschappelijk systeem in zijn totaliteit.

²⁷³ Weaver & Gioia (1994)

²⁷⁴ De belangrijkste zijn Gioia & Pitre (1990); Hassard (1991); Schultz & Hatch (1996)

²⁷⁵ Reed (1985, 1992)

²⁷⁶ Reed (1985)

²⁷⁷ Wolin (1960)

Op deze manier heeft de organisatiekunde steeds gedreven op de nooit ingeloste en volgens Reed ook nooit vervulbare belofte van de definitieve uitroeiing van irrationaliteit en sociaal conflict.²⁷⁸

Reed constateert daarbij in de manier waarop de vertegenwoordigers van dit functionalisme vervolgens met de praktijk van conflict, dwang, machtsuitoefening en irrationaliteit in organisaties omgaan een impliciete contradictie in het technocratisch denken. Aan de ene kant gaat men er op metafysisch niveau immers steevast van uit dat de wereld (de kosmos) al volmaakt harmonisch en functioneel georganiseerd *is*, terwijl die harmonie voor de mensheid zowel ten opzichte van de natuur als in de praktijk van menselijke interactie nog voortdurend op allerlei niveaus gerealiseerd *moet worden*. Dit houdt op zijn minst een paradox in, die aan de ene kant uitgaat van het feit dat consensus al universeel gegeven is, terwijl er anderzijds allerlei individuen zijn die daar in hun feitelijk irrationeel en (a-)sociaal gedrag maar niet aan willen beantwoorden. Hier tegenover bepleit en verwelkomt Reed allerlei alternatieve vormen van organisatieanalyse waarin men op meer hermeneutische basis probeert beter begrip te krijgen van de diverse manieren waarop mensen in organisatieprocessen zin geven aan de spanningsvolle verhouding tussen sociale interactie en de primaire productieprocessen in organisaties in een wereld die ons voortdurend voor verrassingen en eventualiteiten plaatst en waartegen geen enkel formeel beheersingsinstrument bestand is. Daarin manifesteert zich volgens Reed een ingebakken en permanente spanning tussen instrumentele en morele handelingspatronen, waarin managers op hun beurt geconfronteerd worden met het zingevingsvraagstuk, hoe zij dominante en minder dominante belangen in specifieke organisatiecontexten en omstandigheden tegen elkaar kunnen afwegen en welke organisatieinstrumenten zij daarbij het beste kunnen inzetten.²⁷⁹

Voor de intellectuele ontwikkeling van de organisatiekunde benoemt Reed in het verlengde van deze analyse vier mogelijke strategieën: het integrationisme, het isolationisme, het imperialisme en het pluralisme, waaraan ik de naamgeving voor de posities in het incommensurabiliteitsdebat ook primair heb ontleend.²⁸⁰

<i>Strategie</i>	<i>Centrale uitdaging</i>	<i>Theoretisch antwoord</i>	<i>Grondslagen niveau</i>	<i>Relatie met 'praktijk'</i>	<i>Model van verandering</i>
Integrationisme	Organisatiestructuren	Verzoening	Methodologie	Samenwerking	Evolutionair
Isolationisme	Organisatiemechanismen	Afsluiting	Ontologie	Afscheiding	Exclusief
Imperialisme	Organisatieprincipes	Assimilatie	Ideologie	Fusie	Revolutionair
Pluralisme	Organisatieprocessen	Diffusie	Epistemologie	Spanning	Ontwikkeling

Tabel 1: ontwikkelingsstrategieën voor de organisatiekunde volgens Reed

Reed werkt deze mogelijke strategieën langs een aantal lijnen uit. Ten eerste benoemt hij in Kuhniaanse zin de belangrijkste intellectuele uitdagingen en problemen die met behulp

²⁷⁸ Reed (1985: 3v.)

²⁷⁹ *ibid.* 124v.

²⁸⁰ *ibid.* 206

van de betreffende strategie te lijf gegaan moeten worden. Daaruit volgt ten tweede een opdracht hoe de bestaande diversiteit van paradigma's in de organisatiekunde moet worden aangepakt. Voorts gaat hij per strategie na op welk grondslagentheoretische niveau de belangrijkste voorwaarden gezocht moeten worden om aan deze opdracht te voldoen, hoe de praktijk van organisaties en de betrokkenheid van managers daarbij behulpzaam kan zijn en ten slotte welke modellen van conceptuele verandering in de diverse strategieën belichaamd zijn. Zo benoemt Reed per paradigma mede met het oog op de praktische organisatie van het vakgebied de belangrijkste criteria voor wetenschappelijke relevantie, kwaliteit en succes voor haar verdere ontwikkeling.

Reed kiest bij de evaluatie van deze strategieën duidelijk voor het pluralistische alternatief en zet zich fel af tegen het door Burrell en Morgan verdedigde isolationisme. Hij stelt zelfs dat het belangrijkste gevaar voor het intellectueel pluralisme en voor de innovatie in de organisatiekunde, de paradigmamentaliteit zelf is.²⁸¹ Deze mentaliteit besmet in de ogen van Reed het debat, omdat ze de filosofische en ideologische onverenigbaarheid van verschillende conceptuele kaders schromelijk overdrijft waardoor een soort intellectueel separatisme, protectionisme en provincialisme wordt bevorderd, dat het potentieel van creatieve intellectuele ontwikkelingen *tussen* rivaliserende benaderingen ernstig belemmert.

Daar tegen in bepleit Reed de vorming van een intellectuele gemeenschap waarin zinvolle dialogen tussen benaderingen kunnen plaatsvinden. Dit is volgens hem een veel aantrekkelijker perspectief dan het haatdragende pleidooi voor intellectuele apartheid, zoals gepropageerd door aanhangers van het isolationisme, of de overkoepelende theoretische synthese die door de aanhangers van de imperialistische en integrationistische strategie in het vooruitzicht wordt gesteld. Reed vestigt zijn hoop daarbij op een constructieve gedachtewisseling tussen voorstanders van verschillende overtuigingen die gekenmerkt wordt door de voorwaarden van communicatieve symmetrie, zoals die ook in de rationaliteitstheorie van Habermas zijn benoemd. Inhoudelijk mag de diversiteit van opvattingen daardoor niet teniet gedaan worden, maar een bereidwillige interactie gericht op wederzijds begrip mag daarbij niet opgegeven worden. Daardoor is er uiteindelijk geen ruimte voor incommensurabiliteit in de zin dat perspectieven onmogelijk tot elkaar zouden kunnen komen of geen *middle ground* gevonden kan worden.

In Reeds pluralisme is zo de normatieve leidraad van Habermas' communicatieve rationaliteitsmodel duidelijk herkenbaar. Maar Reed geeft niet aan, hoe die interparadigmatische dialoog succesvol gevoerd kan worden, welke basis voor verstandhouding daarvoor in eerste instantie beschikbaar is en hoe bijgevolg voorkomen kan worden dat deelnemers aan deze dialoog alsnog de hakken in het zand zullen zetten. Op dit punt blijkt het pluralistische model intern ernstig verdeeld, wat op grond van mijn kritiek van Habermas' en Kunemans analyses in het vorige hoofdstuk ook wel te verwachten viel. Op semantisch niveau heeft Hassard de mogelijkheid van een vruchtbare dialoog vooral gezocht in wat hij onder verwijzing naar Wittgenstein het 'taalspel van het dagelijks leven' noemt.²⁸² De mogelijkheden die de alledaagse taal en leefwereld bieden om van conflicten tussen paradigma's, voor zover die zich uiten in onverenigbare semantische structuren en daaraan gekoppelde verwachtingen, de scherpe kantjes af te vijlen mogen volgens Hassard zeker niet onderschat worden. Daar ligt in de zingevingsprocessen die mensen in de alledaagse prak-

²⁸¹ *ibid.* 205

²⁸² Hassard (1990: 227v.)

tijk van organisaties met elkaar vormgeven een blijvende basis voor de voortzetting van de dialoog tussen concurrerende organisatieopvattingen. In het verlengde daarvan bepleit hij ook de mogelijkheid van multiparadigmatisch onderzoek, waarmee hij een meer 'democratische' ontwikkeling van de organisatiekunde wil bevorderen. Dat conflicten in het dagelijks leven zowel binnen als buiten organisaties echter net zo goed bijzonder onverzoenlijk kunnen blijken, laat Hassard volkomen buiten beschouwing. Hij veronderstelt eigenlijk klakkeloos, dat het taalspel van het dagelijks leven één, intern homogene en harmonieuze semantische basis voor verstandhouding biedt. Daarmee miskent hij natuurlijk dat de basis voor de ontwikkeling van specialistische wetenschappelijke talen historisch juist stevast heeft gelegen in de constatering, dat het dagelijks spraakgebruik te vaag, dubbelzinnig en onnauwkeurig is om uitsluitend te kunnen geven over betwistbare cognitieve en normatieve geldigheidsaanspraken, hoezeer er in de sociale wetenschappen en de organisatiekunde ook rekening mee gehouden moet worden dat deze alledaagse taal het belangrijkste medium zal blijven waarlangs coördinatieprocessen in de praktijk gestalte krijgen. Eenduidiger wordt die taal daar echter op zichzelf niet van. Naast een blijvende basis voor dialoog verschaft ze evenzeer een blijvende basis voor conflict en misverstand, een vrijplaats voor semantische en axiologische incommensurabiliteit, waarbinnen het eigenlijk wonderlijk mag heten, dat zij al met al nog zo goed in staat is de alledaagse handelingscoördinatie in het intermenselijk verkeer te begeleiden.

Naast Hassard en Reed heeft vooral Willmott op kennistheoretisch niveau geprobeerd de paradigmamentaliteit te doorbreken door te laten zien, hoe Burrell en Morgans oppositie tussen het subjectivisme en het objectivisme in recente sociale theorievorming in hoge mate is verzacht.²⁸³ Willmott verwijst hier (evenals Weaver en Gioia overigens) onder andere naar het werk van Giddens, waarin objectieve sociale structuren worden voorgesteld als het gelijktijdig product van en de materiële context voor de subjectieve zingevingsprocessen van individuen. Beide bepalen elkaar volgens Giddens onvermijdelijk wederzijds. Maar het is tekenend, dat Willmott, zoals hij Reed en Hassard verwijt, dit gegeven niet zelf 'geobjectiveerd' wil zien als grondslag voor de ontkenning dat:

"[...] our knowledge of this world is inevitably mediated by power-invested, value-infused languages. To deny this mediation is simply to endorse a more sophisticated (but no less problematical and a-historical) variety of objectivism. [...] While the argument of this paper parallels Reed's attack upon the division of social science into four mutually exclusive paradigms, it accepts, contra Reed, that there are incommensurabilities between value positions. In the absence of a neutral, universally valued or valid form of reason, the 'rational assessment' of conflicting approaches is beyond our reach." ²⁸⁴

Daarmee toont Willmott toch een scherp begrip van wat er met Kuhns incommensurabiliteitsthese met name op axiologisch niveau voor de organisatiekunde op het spel staat. In bovenstaand citaat komt hij wel bijzonder dicht bij Lyotards notie van een gefragmenteerde rationaliteit en het idee van Raz dat sommige keuzevraagstukken (op goede gronden) niet definitief rationeel beslisbaar zijn. Maar dan is de vraag tevens, of Willmotts pluralisme de grens tussen objectivisme en subjectivisme eigenlijk überhaupt wel overbrugd heeft. In ieder geval onderschrijft Willmott volmondig de ingebakken "partiality" van de menselijke rationaliteit, waardoor de hoop dat we blijvend het midden zouden kunnen hou-

²⁸³ Willmott (1990, 1993)

²⁸⁴ Willmott (1993: 703)

den tussen structureel determinisme en cognitief relativisme beter naar het rijk der fabelen kan worden verwezen.²⁸⁵

Hoe anders is deze invulling van een pluralistische visie op de organisatiekunde dan dege-
ne die Weaver en Gioia een jaar later hebben bepleit. In tegenstelling tot Willmotts besef
van de onvermijdelijk conflictueuze waardencontext waarbinnen de organisatiekunde
wordt beoefend, proberen Weaver en Gioia –opvallend genoeg ook met het werk van Gid-
dens in de hand– juist een basis te vinden voor een nieuw, pluralistisch objectivisme in de
organisatiekunde, dat een einde belooft te maken aan de interne verdeeldheid en fragmen-
tatie van het vakgebied. Daarin beschouwen zij:

“[...] incommensurability as an ally of dubious value. It would be far better to find a new,
defanged Neurath to intelligibly unify, or at least bridge, these conflicting paradigms while
still maintaining their diversity in some significant measure.”²⁸⁶

Deze verwijzing naar een tadeloze Neurath laat over de wetenschapstheoretische inzet
van Weaver en Gioia weinig twijfel bestaan. Met hun beroep op de causale verwijzings-
theorie van Kripke en Putnam en Davidsons kritiek op Kuhns onvertaalbaarheidsthese,
zoals ik in hoofdstuk 3 besproken heb, claimen zij een platform voor interparadigmatische
communicatie te kunnen creëren, waarmee zij weliswaar niet pretenderen de verschillen
tussen bestaande paradigma's helemaal weg te kunnen nemen, maar wel een overkoepe-
lend 'tweede orde' perspectief te kunnen verschaffen dat aan elk van deze paradigma's zijn
legitieme, maar ook wezenlijk beperkte plaats en functionaliteit toewijst. Deze basis vin-
den ook zij, zoals gezegd, in de theorie van Giddens, waarmee zij de overspannen univer-
saliteitspretenties van bestaande paradigma's bestrijden en de klassieke metatheoretische
twistpunten (zoals het structure/agency probleem, het determinisme/voluntarisme onder-
scheid, de oppositie tussen objectivisme en subjectivisme en niet in de laatste plaats de
houding tegenover het kritisch en prescriptief vermogen van de organisatiekunde als we-
tenschap) waarop deze paradigma's zijn gebaseerd als een reeks van onbeslisbare en daarmee
praktisch overbodige filosofische schijngevechten van de hand denken te kunnen wij-
zen.

“Structuration theory, in essence, strips the existing 'paradigms' of selected philosophical
garb, while allowing the actual practice of different forms of social inquiry (i.e. paradigms)
to remain largely intact.”²⁸⁷

Met de theorie van Giddens menen Weaver en Gioia zelfs te kunnen verklaren, waarom de
paradigmamentaliteit in de organisatiekunde zo hardnekkig is en zichzelf *als* sociaal ver-
schijnsel in de organisatiekunde op zodanige wijze heeft geïnstitutionaliseerd en veran-
kerd, dat organisatiekundigen nu bijna noodgedwongen hun eigen handelen binnen dat
kader (en in het bijzonder binnen het paradigmamodel van Burrell en Morgan!) moeten
legitimeren en betekenis geven, waarmee ze het van de weeromstuit tegelijk ook bestendi-
gen. Weaver en Gioia steken hun spijt over deze omstandigheid niet onder stoelen of ban-
ken en besluiten met nauwelijks verholde of gematigde eigen pretentie, dat:

“Although a fully integrated or synthesized body of knowledge, as advocated by Donaldson
(1985, 1988), might not be possible, a unified body of knowledge is tenable, where unifica-

²⁸⁵ *ibid.* 704-5

²⁸⁶ Weaver & Gioia (1994: 568)

²⁸⁷ *ibid.* 582

tion entails an ability to grasp the differences, similarities and interrelationships among multiple approaches. [...] Any effort to elevate one form of bracketing over others is shortsighted and presumptuous. Nevertheless, given proper recognition of each approach's particular form of bracketing, each can constitute a legitimate part of a larger scheme.”²⁸⁸

De mogelijkheid van dit ‘grotere schema’, waarin de verschillen en overeenkomsten tussen diverse paradigma’s objectief en onpartijdig kunnen worden omschreven en exact kunnen worden bepaald, heeft Kuhn tegenover Davidson en Putnam, zoals we al zagen, echter overtuigend ontkend. Het mag kenmerkend heten voor het pluralisme, dat men op deze manier steeds probeert het verschil tussen paradigma’s te bagatelliseren, hun geschil in Lyotards termen om te zetten in een geding en zo te doen alsof er uiteindelijk niet zo vreselijk veel op het spel staat. Deze onverschilligheid maakt mijns inziens de achilleshiel van het pluralisme uit die ook in voorgestelde vormen van multiparadigmatisch onderzoek de boventoon voert, wanneer het erom gaat het organisatiekundig werkveld zelf te managen, zoals ik in het volgende hoofdstuk zal laten zien. Willmott is in dit opzicht eigenlijk de enige die –zonder daaruit overigens de isolationistische consequentie te trekken– heeft onderkend hoezeer de semantische strategie om aan het incommensurabiliteitsprobleem te ontsnappen, zelf een discutabele, naar objectivisme riekende en wezenlijk repressieve machtsgreep inhoudt.

5.3.3 *Het isolationisme*

Het isolationisme van Burrell en Morgan is in het debat met name verdedigd door Jackson en Carter.²⁸⁹ Zij hebben in hun relatief vroege bijdrage aan het debat vooral geprobeerd de kritiek te pareren die tot dan toe op een aantal punten tegen de incommensurabiliteitstheorie is ingebracht. In het bijzonder houdt incommensurabiliteit volgens hen *niet* in, dat er tussen paradigma’s geen communicatie *mogelijk* zou zijn. Gezien het debat is die communicatie feitelijk best mogelijk en ligt het volgens hen ook voor de hand, dat voorstanders van verschillende paradigma’s elkaars argumenten meestal best kunnen begrijpen. Het is immers duidelijk, dat communicatie tussen paradigma’s feitelijk voortdurend plaatsvindt en ook onontbeerlijk is voor een gerichte articulatie en uitwerking van eigen standpunten, dat wil zeggen voor *intraparadigmatische* theorieontwikkeling.²⁹⁰ Maar dit is volgens hun geen argument tegen incommensurabiliteit. “The problem is with a conflation between senses of communication.”²⁹¹ Impliciet wordt er door de meeste organisatiekundigen zowel van integracionistische als pluralistische huize steeds van uitgegaan, dat communicatie pas zinvol is als er consensus wordt bereikt of dat begrip pas wederzijds is als het tot verzoening leidt. Jackson en Carter zien in deze impliciete identificatie van communicatie en consensus een relatie tussen taal en macht. De afwijzing van incommensurabiliteit als onvermogen tot communicatie komt volgens hen voort uit een subtiel wetenschappelijk autoritarisme, waarin nieuwe paradigma’s worden gedwongen om te communiceren *in de taal* van het dominante paradigma. Empirische toetsing wordt dan toetsing aan *door de heersende or-*

²⁸⁸ ibid. 585

²⁸⁹ Jackson en Carter (1991)

²⁹⁰ ibid. 122, 126

²⁹¹ loc.cit.

thodoxie erkende feiten middels door deze orthodoxie opgelegde methoden. Incommensurabiliteit heeft daarom zowel in de wetenschap als in de maatschappij een praktisch-historische emancipatoire waarde, waarmee zij zich direct schragen achter de door Burrell en Morgan eerder gekozen motivatie voor hun paradigmatisch isolationisme.

“For far from being an impedance to the development of genuine human understanding, it serves to protect the actual plurality of modes of scientific enquiry from the imperialistic aspirations of an orthodoxy whose interests are rooted in performance and control, rather than the liberation and emancipation of the individual in society. [...] under the present conditions of an authoritative science acting in defence of a specific set of ideological values, [...] what we risk is the re-establishment of the dichotomy between science and non-science, determined by a totalitarian scientism which claims the exclusive right to define what is science.”²⁹²

Het door Donaldson in Kuhns theorie ten onrechte ontwaarde convergentie-ideaal van paradigmatische ontwikkeling wijzen Jackson en Carter in het verlengde hiervan dan ook expliciet af ten gunste van een divergentieperspectief, dat zij exemplarisch in Burrell en Morgans paradigmamodel belichaamd zien. Hoewel zij op dit punt tot een overdreven oorlogszuchtige en verwarde interpretatie van de sociaal-historische strekking van Kuhns theorie komen, stellen zij dat de sociologische paradigma's van Burrell en Morgan zich van de conceptie van Kuhn onderscheiden door hun onverenigbare doelstellingen en probleempercepties.²⁹³ Gecombineerd met de disparate semantische structuur van verschillende paradigma's zien zij daarin de basis voor de normatieve claim dat geen paradigma gedwongen mag worden om zich in termen van een ander paradigma te legitimeren. Dat impliceert niet, dat er geen debat kan of mag plaatsvinden tussen paradigma's noch dat daaruit geen nieuwe paradigmatische posities zouden kunnen ontstaan. Wat zij echter benadrukken is, dat in een dergelijk debat geen consensus 'bij meerderheid van stemmen' mag worden afgedwongen, omdat daarmee onder het mom van een democratisch pluralisme een op macht gebaseerde "chastity belt approach to science" in de hand wordt gewerkt die ten koste gaat van de ontwikkeling van kennis.²⁹⁴ Onder expliciete verwijzing naar Lyotard besluiten zij dan ook dat zijn agonistische, door strijd gedreven model van kennisontwikkeling de wetenschap pas haar wezenlijke dynamiek verschaft.

Van isolationisten zijn sindsdien weinig directe en gerichte bijdragen aan het incommensurabiliteitsdebat meer verschenen. Parker en McHugh dagen Hassard nog uit om na zijn voorstel voor een multiparadigmatisch pluralisme zijn 'echte' paradigmatische kleur te laten zien (omdat hij die bij veronderstelling niet alle even authentiek kan vertegenwoordigen) en Jackson en Carter reageren nog kort op de hierboven besproken bijdrage van Willmott, maar nieuwe argumenten komen hierbij niet aan bod.²⁹⁵ Morgan scoort in 1986 met zijn *Images of Organization* een kaskraker die hem de status van een wereldberoemde en veelgevraagde managementgoeroe verschaft, maar hem met de jaren ook komt te staan op het verwijt zijn oorspronkelijke kritische uitgangspositie te hebben verloochend. Burrell slaat vanaf het einde van de jaren tachtig het intellectuele pad van de post-moderne organisatiekunde in, op de voet gevolgd door Hassard, Willmott, Cooper, Jackson

²⁹² *ibid.* 111

²⁹³ *ibid.* 117-18

²⁹⁴ *ibid.* 125

²⁹⁵ Parker en McHugh (1991), Carter en Jackson (1993).

en Carter en een aantal andere maatschappijkritische organisatiekundigen die zich vooral rond de Britse universiteiten van Keele, Lancaster en Manchester ophouden. Daar vormen zij sindsdien een productieve, enigszins subversieve groep organisatiekundigen die in hoge mate zijn eigen soms wat eclectische wetenschappelijke agenda formuleert. Op deze ontwikkeling kom ik in hoofdstuk 7 nog terug. Daarmee kan men zeggen dat deze groep al met al de isolationistische daad bij het woord gevoegd heeft, maar dat hun werk sindsdien ook nauwelijks meer pretenties heeft gehad in meer dan alleen intellectueel opzicht nog dienstbaar te zijn aan het management van organisaties.

Toch kan deze postmoderne wending inhoudelijk goed in het verlengde van het isolationisme geplaatst worden. Met name Cooper en Burrell hebben in hun trilogie van artikelen over de betekenis van het postmodernisme voor de organisatiekunde laten zien, hoe in het werk van Foucault, Derrida, Lyotard en Deleuze de grondslagen gevonden kunnen worden voor een radicale uitdaging van de totaliserende maar tegelijk preciaire status van de in moderne organisaties belichaamde rationaliteit.²⁹⁶ In het postmoderne perspectief zijn organisaties immers niet de controleerbare instrumenten en verlengstukken van de menselijke rationaliteit die in een objectieve wereld met behulp van algemeen toepasbare kennis doelgericht handelen mogelijk maken; organisatieprocessen worden veeleer opgevat als de ontembare discursieve reactiepatronen die erop gericht zijn de excessieve en 'automatische' werking van hun zelfgeschreven programma en rationaliteit in toom te houden, waardoor ze zichzelf steeds tegelijk in stand houden en te buiten gaan. Moderne organisaties doen daardoor eigenlijk altijd teveel, ze slagen er nooit in zich te beperken tot de concrete doelstellingen waarvoor ze in het leven geroepen zijn en worden daardoor steeds hun eigen ongrijpbare 'disciplinaire' probleem, omdat ze in hun zelfbeeld de originele daad van hun ontstaan stelselmatig ontkennen. Organisaties kunnen zich als normaliserende instituten van (zelf)beheersing in feite niet beheersen. Hun rationaliteit legt zichzelf op aan en 'censureert' de heterogene en gefragmenteerde werkelijkheid van ons alledaags denken en doen, overkomt ons en onderwerpt ons aan haar uniforme regime, waarbij de organisatie in haar inherente streven naar 'voortdurende verbetering' haar ultieme realisering (en daarmee de mogelijkheid van haar 'opheffing') ook voortdurend uitstelt. De 'excellente' moderne organisatie streeft niet naar haar eigen overbodigheid, maar naar haar alomtegenwoordigheid. Deze totalitaire impuls is, zoals we zagen, evenzeer in de verhouding tussen wetenschappelijke paradigma's herkenbaar en zet daar een 'agonistisch' in werking die hun verschil niet kan appreciëren voor wat het is, maar in de geldingsdrang van elk ervan een voortdurende gerichtheid op eenmaking en verzoening voedt. Juist in het verzet van differentiedenkers als Lyotard en Derrida tegen dit zelflegitimerende motief van universele eenmaking en verzoening in het moderne denken herkennen Cooper en Burrell een versterking van de emancipatoire betekenis van incommensurabiliteit en onbeslisbaarheid in de verhouding tussen deze paradigma's. Sindsdien hebben zij zich eraan gewijd de consequenties daarvan voor een postmoderne organisatieanalyse te doordenken.

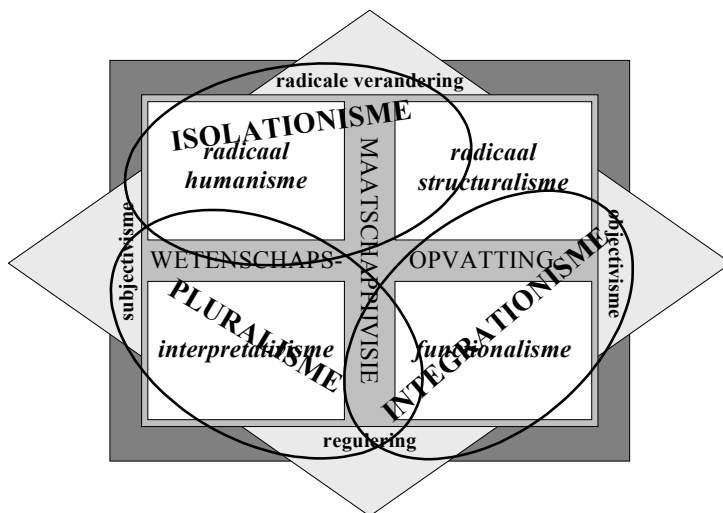
²⁹⁶ Cooper en Burrell (1988); Burrell (1988); Cooper (1989)

5.4 De zelfreproductie van incommensurabiliteit

5.4.1 Een metatheoretische patstelling

Gedurende de afgelopen decennia hebben de hierboven geschetste opvattingen over de aard en betekenis van incommensurabiliteit in de organisatiekunde zelf onverzoenlijk tegenover elkaar gestaan. Daarbij beroepen zij zich ter verdediging van hun wetenschappelijke positie alledrie, zoals we gezien hebben, op belangrijke politieke waarden in onze westerse cultuur: eenheid en beslisbaarheid voor het integrationisme; tolerantie en wederzijds begrip voor het pluralisme; autonomie en emancipatie voor het isolationisme. Wat verontrust is, dat aan deze waarden voor de praktijk van het wetenschapsbedrijf blijkbaar invullingen gegeven en consequenties verbonden zijn die bij anderen heftige weerstand en verontwaardiging hebben opgeroepen. Deze onverzoenlijkheid duidt er sterk op dat de ingenomen standpunten *over* incommensurabiliteit ook *zelf* incommensurabel zijn.

Voor deze stelling bestaat een aantal pregnante aanwijzingen, die in het debat zelf nauwelijks onderwerp van discussie zijn geweest. Ten eerste beroepen de drie posities zich daadwerkelijk, zoals het begrip incommensurabiliteit letterlijk aanduidt, op verschillende waarden als maatstaf voor de beoordeling van paradigmatische diversiteit in de wetenschap. Ten tweede lijkt men, blijkens de stelselmatige misverstanden en vertekeningen van elkaars standpunten en motieven in het debat, voortdurend langs elkaar heen te praten. Kuhn beschouwt dit, zoals we eerder gezien hebben, als een belangrijk teken voor incommensurabiliteit.²⁹⁷ Ten derde –en dit is volgens mij de belangrijkste aanwijzing– zijn de standpunten in het debat aantoonbaar partijdig ten opzichte van de onderliggende para-



Figuur 5: standpunten in het debat geprojecteerd op het model van Burrell en Morgan

²⁹⁷ Kuhn (1970: 232)

digma's, over de verhouding waarvan men zich uitspreekt. Hoewel er geen volkomen isomorfie tussen de paradigma's van Burrell en Morgan enerzijds en de standpunten in het debat anderzijds lijkt te bestaan, kan deze vicieuze of recursieve partijdigheid als volgt (zie figuur 5) worden weergegeven.

De affiniteit van integrationisten als Donaldson met het functionalistisch paradigma behoeft eigenlijk nauwelijks betoog. Gezien de objectivistische kennisopvatting en de op orde en beheersing gerichte maatschappijvisie van het functionalisme kan er in feite geen ruimte zijn voor onoverbrugbare verschillen van mening in de wetenschap. Uitgaande van het bestaan van één objectieve sociale werkelijkheid kan van verschillende theorieën over hoe die werkelijkheid eruit ziet, er in feite maximaal één waar zijn. De andere kunnen niet meer zijn dan min of meer goedbedoelde, maar desondanks jammerlijke misvattingen. Uiteindelijk ligt de *beslissing* over de (on)waarheid van deze theorieën bovendien bij de werkelijkheid zelf (empirische toetsing) en niet bij de aanhangers van die theorieën. Volharding in door de feiten weerlegde theorieën staat gelijk aan slechte wetenschap en is bovendien moreel verwerpelijk omdat het de cohesie van het maatschappelijk leven ondergraaft. Het is voorstelbaar, dat vanuit dit objectivistisch uitgangspunt ook radicaal structuralisten de uiteindelijke eenheid van wetenschap voorstaan, zij het dat hier meer dan in een functionalistische denkstijl de *feitelijkheid* van interparadigmatisch conflict als uitgangspunt wordt genomen. Getuige bijvoorbeeld de marxistische kwalificatie van ideologie als 'vals bewustzijn' laat dat echter het geloof in een eenduidige en objectieve waarheid onaangetast. Een integrationistische houding tegenover paradigmatische diversiteit blijkt in die zin sterk samen te hangen met een objectivistische kennisopvatting, waarbinnen incommensurabiliteit geen plaats kan hebben.

Daarentegen zien isolationisten als Burrell en Morgan en Jackson en Carter de incommensurabiliteit van paradigma's als een weerspiegeling binnen het veld van de wetenschap van min of meer diepgewortelde ideologische tegenstellingen. Als sociaal verschijnsel zien zij deze wetenschap een rol spelen in de bestending van (functionalisme en interpretativisme) of emancipatie uit (de radicale paradigma's) heersende machtsverhoudingen. Het isolationisme positioneert zich duidelijk in een door conflict geïnspireerde maatschappijvisie die zij projecteert op het terrein van de wetenschap. Daarbinnen zijn isolationisten wetenschapstheoretisch sterker geneigd tot het radicaal humanisme, naarmate zij de geldigheid van kennisaanspraken en hun valideringsmethoden, zoals geproduceerd door verschillende paradigma's, meer geworteld zien in de spanningsvolle culturele betekeniscontext waaruit zij voortkomen (bijvoorbeeld in postmoderne sociale theorie), dan in een deterministische ontwikkelingslogica van maatschappelijke dieptestructuren (zoals in het marxisme of bijvoorbeeld in organisatie-ecologische theorieën). In ieder geval berust de verdediging van incommensurabiliteit door het isolationisme in het algemeen op de fundamentele veronderstelling, dat de strijdigheid van paradigma's in de sociale wetenschappen geworteld is in een conflict tussen de ideologische achtergrondovertuigingen, waarop die paradigma's zonder uitzondering zijn gebaseerd.

Ten slotte geldt voor het pluralisme een sterke verwantschap met een subjectivistische wetenschapsopvatting en in het bijzonder met het interpretatieve paradigma. De opvatting dat kennis een product is van de historisch-culturele context waarin zij wordt ontwikkeld, leidt met de feitelijke constatering van culturele diversiteit en dynamiek logischerwijs tot een zekere relativerende tolerantie tegenover andersdenkenden. Pluralisten zullen echter normaal gesproken minder dan isolationisten geneigd zijn om paradigmatische verschillen in de wetenschap op de spits te drijven. Zij leunen gewoonlijk op een convergentie- of con-

sensusmodel van wetenschappelijke ontwikkeling en vooruitgang en zullen meningsverschillen in de wetenschap doorgaans via dialoog en communicatie democratisch, dat wil zeggen op basis van gelijkwaardigheid, onderhandelbaar willen maken. Dit ideaal van wetenschappelijke tolerantie wordt overigens ook onder radicaal humanisten aangetroffen.²⁹⁸

Het communicatieve rationaliteitsmodel van Habermas, zoals we dat in het vorige hoofdstuk bespraken, is wel het meest uitgewerkte en gearticuleerde voorbeeld van dit pluralisme. Radicaal humanisten zullen in het algemeen echter minder naïef uitgaan van een gelijkwaardige onderhandelingspositie van paradigmatische tegenstrevers. Willmotts verwijzing naar het 'power-invested and value-infused' karakter van de taal, laat hierover weinig twijfel. In die zin wordt door de meeste pluralisten de machtsfactor die met het incommensurabiliteitsbegrip in de wetenschap tot thema wordt gemaakt, meestal weinig serieus onder ogen gezien. Naarmate het consensusstreven meer de overhand krijgt over het subjectivistische beginsel dreigt onder interpretativisten het pluralistische tolerantie-ideaal zelfs een repressief karakter te krijgen omdat, in de reeds aangehaalde woorden van Lyotard, "de afschuw en de angst voor de incommensurabiliteit (vernietiging van het sociaal verband of 'delegitimatie' gedoopt) [steeds weer] de roep om een goed geregelde eenheid [aanwakert]." ²⁹⁹

Uit deze analyse blijkt, dat tegenstanders van incommensurabiliteit vooral onder functionarissen worden aangetroffen, dat de voorvechters ervan de wetenschappelijke ontwikkeling met name vanuit een radicaal humanistische denkstijl benaderen en dat pluralisten hier, meestal vanuit een interpretatieve benaderingswijze, een wat ambivalente tussenpositie innemen die inhoudelijk meer neigt naar een acceptatie van paradigmatische diversiteit, maar in de sociale interactie tussen (groepen) wetenschappers toch door een min of meer overkoepelend en directief consensusideaal wordt geleid.

Maar hoewel de constatering van deze klaarblijkelijke partijdigheid op zichzelf belangrijke steun geeft aan het standpunt dat de incommensurabiliteit van paradigma's zich inderdaad op metatheoretisch niveau reproduceert en in stand houdt en daarbij vooral een axiologische, door conflicterende wetenschapsideologische waardeprioriteiten bepaalde strekking heeft, kan dit niet als een doorslaggevend argument ten gunste van een isolationistische positie beschouwd worden. Zowel de argumenten voor als tegen een vergaande incommensurabiliteit van paradigma's in de organisatiekunde zijn, zoals Raz zou zeggen, inderdaad zwaarwegend en zeer verschillend, hoezeer ze soms ook van een vertekend beeld van de aard en implicaties van het incommensurabiliteitsbegrip en Kuhns bedoelingen ermee getuigen. Hoewel een aantal van die argumenten pas op waarde geschat kan worden, wanneer ze, zoals ik in het volgende hoofdstuk wil laten zien, betrokken worden op hun implicaties voor de praktijk van het management van organisaties (en van de organisatiekunde in het bijzonder), is ook nu al duidelijk dat, hoe significant de hier geconstateerde partijdigheid ook zijn mag, het principiële bestaansrecht van de betrokken paradigma's er eerder door wordt bevestigd dan ontkend. Al zullen we ons nu beter dan voorheen kunnen realiseren, wat er met de keuze tussen deze paradigma's zowel metatheoretisch als praktisch op het spel staat, we zullen desondanks op goede gronden vrij zijn om ertussen te kiezen.

²⁹⁸ Met name bij Willmott (1993)

²⁹⁹ Lyotard (1991[1986]: 33)

5.4.2 De beredeneerde onbeslisbaarheid van de rede

Tegelijk valt die keuze overigens moeilijk te ontlopen. Doelbewust is de projectie van standpunten over incommensurabiliteit hierboven zo weergegeven, dat het middelpunt van het model van Burrell en Morgan onbezet blijft. Op het snijvlak van het integrationisme en het pluralisme mogen sommige functionalisten relatief tolerant zijn voor verschil, terwijl sommige interpretatieve organisatiekundigen toch sterk hechten aan integratie en opheffing van verschil. Hetzelfde geldt op het snijvlak van isolationisme en pluralisme. Maar ik betwijfel of, gezien de metatheoretische spanningen in het model van Burrell en Morgan, er een stabiel pluralisme mogelijk is, dat alle vier de paradigma's van Burrell en Morgan op een vreedzame manier zou kunnen omvatten zonder de eigenheid van die perspectieven geweld aan te doen. In die zin lijkt mij het middelpunt tussen die paradigma's moeilijk te bezetten, wat een zeker wantrouwen impliceert ten aanzien van de haalbaarheid van een overkoepelend en intern consistent multiparadigmatisch 'ideaal' voor de organisatie van de wetenschapspraktijk in de organisatiekunde, zoals ik in het volgende hoofdstuk bespreek. Dat geldt mijns inziens des te sterker en met name voor de mogelijkheid van het pluralisme om een brug te slaan tussen het isolationisme en het integrationisme, wat de eigen interne verdeeldheid van het pluralisme grotendeels bepaalt. Er lijkt hier sprake van een centrifugale kracht of een afstotingseffect, vergelijkbaar met dat van drie met dezelfde polen op elkaar gerichte magneten. Het middelpunt kan in die zin niet duurzaam ingenomen worden. Het is de negativiteit bij uitstek, zonder positie of plaats, een absoluut nulpunt, dat zich op geen enkele manier meer onderscheidt.

Elk van de metatheoretische perspectieven op de verhouding tussen de geïdentificeerde organisatiekundige paradigma's kan zich vervolgens wel op belangrijke argumenten beroepen, al wordt daaruit ook maar al te duidelijk dat zij daarbij de pretenties die met de visies van hun (meta)paradigmatische opponenten in het geding worden gebracht, niet onaangetast of in hun waarde kunnen laten. Die wederzijdse rivaliteit en afwijzing wordt vooral bemiddeld door de achterliggende rationaliteitsopvattingen en de daarbinnen vigerende waardeprioriteiten die aan het integrationisme, het pluralisme en het isolationisme ten grondslag liggen. Niet beantwoorden aan de normatieve oproep van zo'n rationaliteitsmodel impliceert blootstelling aan de aanklacht van irrationaliteit, waarmee men zich blijvend buiten de discussie plaatst, niet serieus genomen hoeft te worden en rechtmatig kan worden geëxcommuniceerd. Het beroep op rationaliteit en het verwijt van irrationaliteit zijn in de wetenschap in deze zin altijd belangrijke voertuigen van sociale controle geweest, de ultieme grondslagen voor acceptatie en uitsluiting, ook al verschillen de criteria hiervoor, de maatstaven op grond waarvan iets als irrationeel bestempeld kan worden, per paradigma aanmerkelijk.

Voor het integrationisme ligt het bepalende criterium voor rationaliteit in de erkenning van de noodzaak dat problemen en geschillen objectief oplosbaar en beslisbaar moeten zijn. Voor onverzoenlijke verschillen van mening kan in dit model dan ook geen plaats zijn, maar het is vanuit dit perspectief in beginsel evenmin genoeg als een groep op grond van haar beschikbare argumenten tot feitelijke en mogelijk zelfs duurzame eensgezindheid komt. Collectieve dwaling is op zichzelf immers niet minder ernstig dan individuele dwaling. Op grond hiervan kan het integrationisme de rationaliteitsmaatstaven van zowel het pluralisme als het isolationisme niet onderschrijven. De enige manier om de objectiviteit van opvattingen te verzekeren is uiteindelijk gelegen in respect voor de feiten zoals ze zich ondanks onszelf aandienen. Streng en gerichte empirische toetsing, waarbij we de beslis-

sing over de juistheid van onze opvattingen zoveel mogelijk *buiten* onszelf leggen biedt daarvoor de enige garantie. De stabiliteit van sociale verhoudingen, de eenheid en doelmatigheid van de maatschappelijke organisatie is daarmee het best gediend en vereist, dat we ons (al of niet tegenover andersdenkenden) niet door onze wensbeelden op sleeptouw laten nemen, maar nuchtere zelfdistantie betrachten en aan de hand van wat we in de wereld aantreffen bereid zijn onze wensen aan te passen aan wat haalbaar en voor de maatschappij als geheel het meest functioneel is. Twistpunten moeten daarvoor zoveel mogelijk gedepolitiseerd worden. Nut is daarbij datgene wat de grootst mogelijke groep in een samenleving tot het grootst mogelijke voordeel strekt en waarvoor die groep ook het finale empirische ijkpunt vormt. Het empirische appèl van dit model is daarmee de uiteindelijke kurk, waarop het functioneren van de maatschappij drijft. Wie daar niet aan meedoet, zet de eenheid en het voortbestaan van die samenleving zelf op het spel. Dat is de reden waarom Donaldson de verdediging van incommensurabiliteit, van onverzoenlijke diversiteit, zoals we zagen, uiteindelijk als maatschappelijk destructief, ontwrichtend en slecht van de hand kan wijzen. Mutatis mutandis geldt binnen organisaties hetzelfde en heeft de organisatiekunde de verantwoordelijkheid de algemene 'systeembehoeften' van organisaties in kaart te brengen aan de hand waarvan de functionaliteit van diverse organisatiearrangementen bepaald kan worden en de stabiliteit, doelmatigheid en groei van deze organisaties instrumenteel kan worden verzekerd.

Binnen het pluralistisch perspectief is deze rationaliteitsverwachting van het integrationisme echter illusoir, de uiting van een onvervulbaar (en dus zelf irrationeel) verlangen naar absolute zekerheid die door de feiten, zoals ze zich aandienen niet verschaft kan worden, omdat deze zelf onvermijdelijk door onze talige representatie ervan bemiddeld en niet op zichzelf toegankelijk zijn. Vanuit het kennistheoretisch perspectief dat hiermee gegeven is, zal aldus altijd de mogelijkheid bestaan, dat mensen tot verschillende opvattingen komen die zich elk op hun eigen arsenaal van taalbemiddelde feiten beroepen. Diversiteit van opvattingen is op zichzelf ook helemaal geen probleem, zolang deze in hun geldingsdrang maar niet te aanmatigend worden, waardoor ze hun onderlinge vreedzame co-existentie en daarmee de sociale cohesie van een samenleving ondermijnen. Waar opvattingen onverenigbaar zijn en elkaar wederzijds uitsluiten, zal echter wel een eerlijke procedure moeten bestaan om wederzijds begrip tussen partijen te bevorderen, zodat ofwel conflicten op basis van argumenten bijgelegd kunnen worden ofwel bij gebrek aan doorslaggevende argumenten wederzijdse erkenning en tolerantie wordt gewaarborgd. De met de incommensurabiliteitstheorie gegeven stelling dat een dergelijke onpartijdige, op argumenten en eerlijke communicatie gebaseerde bemiddeling niet mogelijk zou zijn, omdat elk stelsel van opvattingen uiteindelijk zelflegitimerend is, achten pluralisten overdreven sceptisch en cynisch. Zo kan voor het pluralisme noch een empirisch beroep op objectieve feiten noch de zelflegitimatie van het denken als rationaliteitscriterium gelden. Het eerste berust op zelfoverschatting, het andere –zoals Habermas stelde– op 'Selbstdementi'. De enige basis waar we ons voor de rationaliteit van onze opvattingen op kunnen beroepen, ligt in de communicatieve kwaliteit van de door argumenten gestuurde overeenstemming die we over diverse geldigheidsaanspraken kunnen bereiken. Door Reed, Hassard en Willmott wordt de noodzaak (tegenover het integrationisme) en mogelijkheid (tegenover het isolationisme) van communicatie als bestaansbasis voor rationaliteit dan ook voortdurend onderstreept. De kwaliteit daarvan wordt uiteindelijk bepaald door de a priori uitgangspunten van openheid, oprechtheid en kritiseerbaarheid die in de voltrekking van elke taalhandeling besloten liggen. Alleen op grond daarvan zijn zowel op cognitief als norma-

tief vlak rationeel gestuurde leerprocessen in organisaties en in de maatschappij als geheel mogelijk die een vreedzame en tolerante samenleving voor zijn voortbestaan nodig heeft. Zoals we reeds zagen, hebben isolationisten zich heftig verzet tegen de suggestie dat zij communicatie tussen paradigma's of wederzijds begrip tussen andersdenkenden voor onmogelijk houden. Dat hebben zij nooit beweerd. Voor zover het voorts hun oppositie tegen het functionalisme betreft, loopt hun kritiek grotendeels parallel aan die van het pluralisme. Daarbij benadrukken zij echter sterk het autoritaire aspect van deze visie, het machtswoord dat ermee gepaard gaat. Tegen het pluralisme brengen zij dat overigens ook in het geweer. De zucht naar consensus achten zij daar net zo goed repressief. Uiteindelijk blijken noch het integrationisme noch het pluralisme in die zin bevorderlijk voor de vrije creativiteit die de ontwikkeling van nieuwe perspectieven in maatschappij en wetenschap, en in de organisatiekunde in het bijzonder, nodig heeft. Verschil en dissensus zijn daarvoor belangrijker dan de benauwde gerichtheid op eensgezindheid die hun tegenstrevers kenmerkt. Een eigen visie op wat wetenschappelijke theorieën rationeel maakt en hoe 'goede' van 'slechte' wetenschap onderscheiden kan worden, hebben isolationisten in de organisatiekunde in het verlengde hiervan niet expliciet ontwikkeld. Eerder hebben zij zich ook hier tegen afgezet en gesteld, dat de rationaliteitspretenties van het integrationisme en pluralisme zelf op de keper beschouwd uiterst discutabel zijn. Daarbij hebben zij de inzet die Kuhn aan zijn incommensurabiliteitsthese had verbonden, namelijk om de rationaliteit van de wetenschap middels dit begrip te redden, eigenlijk nooit duidelijk onderkend. Wel benadrukken zij, dat paradigma's vanwege hun uiteenlopende doelstellingen in feite ieder hun eigen wetenschappelijke wegen gaan en claimen zij dat er ook geen rechtmatige argumenten zijn, waarom dat niet zou kunnen of mogen. Vrijheid in de zin van zelfbeschikking en autonomie, dat wil zeggen als het recht om anders te zijn en nieuwe paden te betreden, voert in hun visie de boventoon. De angst dat dit zou leiden tot ontwrichting en fragmentatie –of het nu in de wetenschap, in organisaties of in de samenleving als geheel is– nemen zij nauwelijks serieus. Tegelijk zien isolationisten met name vanuit hun later expliciet geadopteerde postmoderne inspiratie duidelijk in, hoe deze autonomie in feite steeds geworteld is in de fundamentele recursiviteit en eigenmachtige geldigverklaring van de legitimatiepatronen waarop verschillende organisatiekundige visies zijn gebaseerd. Enerzijds wordt dit zelffunderende mechanisme gezien als belangrijke basis voor kritiek op het integrationisme en pluralisme, omdat zij dit effect in hun eigen rationaliteitsmodellen immers stelselmatig verhullen en miskennen. Daarbij verklaart het ook inhoudelijk, waarom organisatieprocessen in hun exclusieve en agonistische dynamiek wezenlijk *on*beheersbaar zijn en zich in weerwil van wat pluralisten en integrationisten willen geloven in hoge mate aan onze sturende en discursief bemiddelende invloed onttrekken. Anderzijds verschaft het ook de grondslag voor de mogelijkheid van de ontwikkeling van radicaal nieuwe visies op organiseren, zoals de voorvechters van het isolationisme die zelf steeds hebben voorstaan. Gezien het uiteenlopende en contraire karakter van deze argumentatielijnen, valt inderdaad moeilijk in te zien, hoe het pluralisme deze in zich zou kunnen verenigen zonder alsnog te vervallen in de platte synthese en assimilatie van paradigma's die isolationisten vooral vrezen, of in de anarchistische fragmentatie waarvoor het integrationisme zo beducht is. De tweeslachtigheid van het pluralisme schuilt hier vooral in de vraag hoe de 'goede maat' gehouden kan worden tussen het serieus nemen en toestaan van voorkomend verschil en conflict *zonder* het op enigerlei wijze te bagatelliseren, minimaliseren of miskennen enerzijds en de bevordering en bewaking van een minimaal vereiste rationele consensus als basis voor duurzame en vreedzame handelingscoördinatie *zonder* te vervallen in repressie

anderzijds. Met deze ultieme vraag naar een criterium staat zowel uit organisatiekundig als historisch-politiek oogpunt waarlijk veel op het spel. Ze lijkt mij in algemene zin inderdaad fundamenteel onbeslisbaar. En dat kan alleen maar betekenen, dat elk van de drie antwoorden die er in het incommensurabiliteitsdebat in de organisatiekunde op gegeven zijn, hoe viciëus partijdig ze zich ook tot elkaar verhouden en hoe onverdraaglijk dat soms ook is, recht van bestaan heeft.

5.5 Conclusie

In dit hoofdstuk heb ik de argumenten benoemd en ontrafeld op grond waarvan de paradigmastrijd in de organisatiekunde via het debat over paradigmatische incommensurabiliteit inhoudelijk is gevoerd. Die reconstructie moest voornamelijk beschrijvend blijven, omdat we bij de analyse van verschillende argumenten die in het debat zijn ingebracht, niet bij voorbaat een bepaald concept van rationaliteit en wetenschap mochten en konden veronderstellen om deze argumenten te beoordelen. De bepaling van wat iets rationeel c.q. wetenschappelijk aanvaardbaar maakt of niet, maakt in het debat immers wezenlijk mede onderdeel uit van het geschil tussen de onderhavige benaderingen van de organisatiekunde.

Maar zelfs de identificatie van deze benaderingen is in dit hoofdstuk gebleken geen neutrale, paradigma-onafhankelijke onderneming te zijn. De inhoudelijke organisatie van het organisatiekundig kennisveld zelf, zoals deze in de alternatieve paradigmamodellen van Burrell en Morgan, Pfeffer en Astley en Van de Ven is vormgegeven, blijkt onderhuids al geïnspireerd door de motieven die in hun eigen paradigmatische posities de boventoon voeren. Waar Pfeffer de tuin van de organisatiekunde primair wenst te ontdoen van allerlei ‘onkruid’ dat de bloei van de met veel moeite gekweekte functionalistische gewassen in de organisatiekunde hindert, beschouwen Burrell en Morgan dit functionalisme juist zelf als de plant die de neiging heeft alle andere gewassen in het vakgebied te overwoekeren en verdringen. Om dat te voorkomen moeten in de tuin derhalve strikt van elkaar gescheiden en beschermde biotopen ingericht worden die de ontwikkeling van nieuwe organisatiekundige zaailingen moeten veiligstellen. Astley en Van de Ven geven daarentegen weer de voorkeur aan een natuurlijke kruisbestuiving tussen verschillende organisatiekundige opvattingen, waarbij zij in hun onderscheiding van benaderingen al bij voorbaat uitgaan van hun symbiotische verhouding en ze de mogelijkheid van verdringing weinig serieus nemen.

Deze selectiviteit in de organisatie en benoeming van organisatiekundige benaderingen heeft een aantal opmerkelijke consequenties. Ten eerste leidt het tot de bizarre omstandigheid dat organisatiekundige theorieën afhankelijk van de gebruikte dimensies in het ene model in hetzelfde paradigma gegroepeerd worden en bijgevolg niet incommensurabel zouden zijn, terwijl ze in een ander model tot verschillende paradigma’s worden gerekend en het dan wel zouden zijn. Maar ten tweede predisponeert elke gekozen ordening ook het oordeel over de vraag of en in hoeverre paradigma’s in de organisatiekunde als zodanig wel of niet incommensurabel zijn. Zowel Pfeffer als Astley en Van de Ven kunnen op grond van hun indelingen aannemelijk maken, dat het met die incommensurabiliteit allemaal wel meevalt. Maar dat was in hun gekozen ordeningen ook van meet af aan de bedoeling. Pfeffers a priori gerichtheid op integratie bepaalt bij voorbaat wat in het organisatiekundig kennisveld wel of geen ‘onkruid’ is en wat bijgevolg meedogenloos uitgeweid mag worden dan wel gespaard moet blijven. Bij Astley en Van de Ven is de bevordering van

dialogoog en kruisbestuiving tussen benaderingen eveneens het normatieve uitgangspunt en richtinggevend doel van hun indeling. Beide modellen beperken zich daartoe voornamelijk tot een inventaris van de mainstream van in de Verenigde Staten geaccepteerde en erkende organisatieopvattingen. Andersom heeft bij Burrell en Morgan het doel van emancipatie en innovatie de keuze van sterk oppositionele dimensies in de hand gewerkt. Daarbij valt vooral op hoe strak en onwrikbaar zij het veld van de organisatiekunde moesten ordenen om de wederzijdse exclusiviteit van de door hun onderscheiden paradigma's aannemelijk te kunnen maken. Al met al blijkt zo in elk van deze ordeningen het oordeel over *feitelijke* gelijkenis en verschil en over de *mogelijkheid* van overbrugging of verzoening van concurrerende organisatieopvattingen in hoge mate afhankelijk van normatieve vooroordelen over de *wenselijkheid* ervan. Het mag in dit opzicht een kenmerkend voordeel van het model van Burrell en Morgan genoemd worden, dat zij deze waardenoriëntaties in hun paradigmamodel in ieder geval principieel zichtbaar en bespreekbaar hebben gemaakt, niet in de laatste plaats omdat hierdoor de ingenomen standpunten *over* paradigmatische incommensurabiliteit ook min of meer direct gekoppeld kunnen worden aan de paradigmatische uitgangspunten van de deelnemers aan het debat, waaruit hun vicieuze partijdigheid blijkt.

In de drie posities van het integrationisme, het pluralisme en het isolationisme die in het debat herkenbaar zijn, blijken vanuit deze proto-politieke waardeopvattingen vervolgens voor elk van de betrokken partijen de meest dwingende argumenten in het verloop van het debat eerder van praktisch ideologische dan van zuiver kennistheoretische of taalfilosofische aard te zijn. Hoewel in het debat veel en soms nogal verwarde aandacht is besteed aan semantische kwesties rond de mogelijkheid van interparadigmatische vertaling en communicatie en men zich veel moeite getroost heeft de eigenlijke bedoelingen van Kuhn te achterhalen en de implicaties daarvan te doorgronden, blijkt het langzaam voortschrijdend inzicht op deze punten in de historische ontwikkeling van het debat nauwelijks invloed te hebben gehad op de stellingnames van betrokkenen. Daarnaast lijken argumenten op deze fronten uiteindelijk ook weinig bij te dragen aan de veel centralere kwestie hoe de rationaliteit van de organisatiekundige kennisontwikkeling kan worden gewaarborgd.

Zoals gezegd blijkt die kwestie in het debat gezien de ingebrachte argumenten vooral door praktische overwegingen beslist te worden. Donaldson beroept zich hier als meest uitgesproken voorvechter van het integrationisme voornamelijk op het belang van de objectieve en onafhankelijke empirische beslisbaarheid van paradigmatische verschillen voor de stabiliteit en structurele integriteit van het maatschappelijk systeem en het functioneren van organisaties daarbinnen. Het pleidooi van Burrell en Morgan voor paradigmatische exclusiviteit in de organisatiekunde acht hij om die redenen destructief en *moreel* verwerpelijk. De eenheid van de organisatiekunde is volgens Donaldson instrumenteel van het hoogste gewicht om de rationaliteit van intermenselijke samenwerkingsverbanden in organisaties en de samenleving als geheel te waarborgen. Eenheid, functionele integriteit en technocratische beheersbaarheid zijn in feite constitutief voor die rationaliteit, ze zijn de empirische toetssteen voor wat ons denken en doen rationeel maakt. Uiteindelijk worden de begrippen functionaliteit, rationaliteit en organisatie in deze visie zelfs in hoge mate synoniem en coëxtensief; ze impliceren elkaar over en weer. Daarbij eisen ze de volgzzaamheid en gehoorzaamheid van ieder van ons, omdat ze zelf ook alleen maar weer gewaarborgd kunnen zijn, wanneer ze in overeenstemming zijn met de orde van de fysieke natuur om ons heen. Tegen dit eenheidsdenken hebben het pluralisme en het isolationisme beide indringend bezwaar aangetekend. Die bezwaren lopen grotendeels parallel voor zover het de kennis-

theoretische pretenties en de sociaal en politiek beknottende implicaties ervan betreft. Beide benadrukken dat onze kennis ons geen directe en onbemiddelde toegang tot de werkelijkheid kan verschaffen, noch tot die van de natuur noch tot die van ons eigen samenleven. Die verwachting is niet alleen kennistheoretisch overspannen, ze is ook politiek pervers, zodra ze als grondslag genomen wordt voor de aanspraak in elk voorkomend geval objectief te kunnen bepalen, of en in hoeverre verschil van mening nog praktisch productief is dan wel wanneer conflict disfunctioneel wordt en derhalve onderdrukt mag worden.

Het pluralisme, zoals dat door Reed en anderen verdedigd is, is in beginsel echter niet minder dan het integrationisme wars van de schismatische risico's die de 'paradigmamentaliteit' in de organisatiekunde met zich meevoert. De basis daarvoor wordt algemeen gevonden in een Habermasiaans communicatief rationaliteitsmodel, waarin op grond van dialoog en wederzijds begrip een onpartijdige en door argumenten gestuurde bemiddeling tussen conflicterende opvattingen wordt voorgeschreven. Dit model benadrukt daarmee weliswaar dat onze kennis en de rationaliteit van organisatieprocessen noodzakelijkerwijs sociaal geconstrueerd en discursief bemiddeld worden, waardoor men veel toleranter kan staan tegenover het feitelijk bestaan van verschillende organisatiekundige visies, maar als en voor zover deze in de praktijk van concrete organisaties met elkaar in strijd zijn, moeten opponenten wel bereid zijn hun onenigheid oprecht en vreedzaam tot een oplossing te brengen. De principiële mogelijkheid daarvan is in de a priori grondregels van de communicatie volgens deze rationaliteitsconceptie ook altijd verzekerd. In die zin heeft het pluralisme zich dan ook steeds scherp teweer gesteld tegen de vermeende onmogelijkheid van een dergelijke communicatieve verzoening die in de incommensurabiliteits-these besloten zou liggen.

Voor het isolationisme is deze pretentie van het pluralisme echter grotendeels illusoir en ten aanzien van de incommensurabiliteit van paradigma's onterecht. Het gaat er niet om, dat vertegenwoordigers van verschillende paradigma's niet zouden kunnen (of in de regel zelfs willen) communiceren met hun intellectuele opponenten. Waar zij zich vooral tegen verzetten is de voorstelling van het pluralisme, dat de strijd tussen conflicterende visies altijd eerlijk beslist kan en moet worden. Het gaat hier vooral om de inzet, waarmee enige discussie gevoerd wordt en de criteria waaraan voor een rationele gedachtenwisseling moet worden voldaan. Voor isolationisten is daarin de autonomie van paradigma's essentieel en bestrijden zij de eigenmachtig tot universele geldigheid verheven rationaliteitsmaatstaven van zowel het integrationisme als het pluralisme. Paradigma's mogen en kunnen alleen rechtmatig beoordeeld worden in de taal en naar de maatstaven die zij zichzelf hebben opgelegd.

Op deze manier blijken de deelnemers aan het incommensurabiliteitsdebat fundamenteel verschillende en in hun geldingsdrang onverzoenlijke argumentatielijnen voor en tegen de incommensurabiliteit van paradigma's te volgen die in hun onderlinge verhouding maar vooral ook binnen een interpretatief pluralisme de wezenlijk onbeslisbare vraag, hoe de 'goede maat' gehouden kan worden tussen het tolereren van diversiteit en de noodzaak van een minimale eensgezindheid in de wetenschap, in organisaties en in de samenleving als geheel indringend voelbaar maakt.

HOOFDSTUK 6

DE ORGANISATIE VAN INTERPARADIGMATISCHE TOLERANTIE

6.1 Inleiding

In dit hoofdstuk komt het tweede niveau aan de orde, waarop incommensurabiliteit een fundamenteel organisatieprobleem vormt. De vicieuze partijdigheid in de verhouding tussen paradigma's dwarsboomt een oppervlakkige integratie en verzoening ervan immers nogal radicaal. Hun disparate lexicale structuren en waardeoriëntaties leiden niet alleen in de dialoog tussen organisatiekundigen van verschillende gezindte tot soms onverkwikkelijke taferelen, ze leveren ook aanmerkelijk verschillende resultaten op in de analyse van concrete organisatieverschijnselen. In die zin benoemde Scherer incommensurabiliteit, zoals ik in het eerste hoofdstuk van deze studie al aanhaalde, ook als een belangwekkend praktisch probleem. Dat roept vervolgens de indringende vraag op, hoe we dan met het gegeven van deze diversiteit in de organisatiekunde als wetenschap om moeten gaan. Incommensurabiliteit manifesteert zich op dit niveau niet als slechts een inhoudelijk probleem van de onderlinge plaatsbepaling van organisatiekundige theorieën, maar vooral als een praktisch probleem van het management van deze diversiteit in de organisatiekunde als discipline en als beroepspraktijk. Ik zal me in dit hoofdstuk vooral beperken tot de vraag hoe een zekere pluralistische tolerantie in de organisatiekunde zelf georganiseerd kan worden, al strekt de relevantie van dit organisatieprobleem zich mijns inziens in wezen ook uit tot het management van diversiteit binnen en tussen organisaties in het algemeen.

Voorals pluralisten hebben, voor zover het de organisatie van de onderzoekspraktijk in de organisatiekunde zelf betreft, constructieve voorstellen gedaan om de aantrekkelijke kenmerken van diverse paradigma's te combineren in een aantal vormen van multiparadigmatisch onderzoek zonder hun verschil daarbij teniet te doen. Verschillende paradigma's zouden dan naast en in aanvulling op elkaar gebruikt kunnen worden, zodat hun diversiteit kan worden benut om een vollediger inzicht in organisatieverschijnselen mogelijk te maken dan met elk van die paradigma's afzonderlijk ten gevolge van hun onvermijdelijk vertekend perspectief op organisaties mogelijk is. Deze mogelijkheid biedt in beginsel twee belangrijke voordelen. Ten eerste wordt daardoor een overkoepelend inzicht in organisatieverschijnselen in het vooruitzicht gesteld, waarmee organisaties in de praktijk van het maatschappelijk verkeer natuurlijk ook in hoge mate gediend zouden zijn, als dit bredere inzicht ook in eenduidige oplossingen van aldaar onderkende problemen kan worden doorvertaald. Ten tweede belooft de mogelijkheid van multiparadigmatisch onderzoek binnen de organisatiekunde zelf bovendien een legitieme zij het beperkte plaats onder de zon te bieden aan elk van de paradigma's die in dergelijk onderzoek productief kunnen worden ingezet en kan ze daardoor de competentiestrijd tussen andersdenkenden in het vakgebied belangrijk helpen verzachten. Zowel inhoudelijk als praktisch gezien blijken deze beloften echter nog niet zo gemakkelijk waar te maken. De diverse voorstellen die in deze richting zijn gedaan, lijken de problemen in de verhouding tussen incommensurabele paradigma's in de context van multiparadigmatisch onderzoek meestal eerder te omzeilen of te minimaliseren dan daadwerkelijk op te lossen. Dat maakt hun praktische waarde en betrouwbaarheid voor organisaties in het algemeen mijns inziens op zijn zachtst gezegd discutabel,

hoewel dat niet voor alle voorgestelde vormen van dergelijk onderzoek in gelijke mate geldt (6.2).

Een en ander blijkt ook wel, wanneer we de blik richten op de wijze waarop men gedacht heeft de bestaande paradigmatische diversiteit in de organisatiekunde zelf te moeten managen. Hier manifesteert zich de moeizame relatie tussen aanhangers van verschillende paradigma's pregnant. In een stoutmoedige poging om de daad bij het woord te voegen heeft Pfeffer vanuit integrationistische hoek met zijn controversiële voorstel de heersende fragmentatie in de organisatiekunde krachtig te bestrijden weliswaar allerwegen verontwaardigde en soms bijzonder eloquent verwoorde kritiek geoogst, maar het pluralistische 'kamp' tegelijk gewezen op de noodzaak om naast politiek correcte woorden ook concrete organisatorische handvatten te bieden om in de organisatiekunde als discipline de veelheid van benaderingswijzen op een adequate manier te managen en in stand te houden. Enerzijds steekt hier een *laissez-faire* benadering die de proliferatie van paradigma's overlaat aan 'de vrije markt' voor organisatiekundige inzichten, de kop in het zand voor de asymmetrische machtsverhoudingen die de toegang tot hulpbronnen in de academische wereld bepalen. Anderzijds lijkt de gerichtheid op voortgaande dialoog en vreedzame coëxistentie die pluralisten hier vaak belijden, weinig realistisch voor zover dit de ernst en hardnekkigheid van bestaande verschillen stelselmatig onderschat. Wanneer men die verschillen wel serieus neemt, wordt onder pluralisten de roep om consensus vervolgens vaak even sterk als bij integrationisten zoals Pfeffer en Donaldson het geval is, en zou men de bestaande paradigmamentaliteit zelfs het liefst volledig afschaffen (6.3).

Die verschillen liggen, zoals ik al eerder aangaf, met name op ideologisch vlak en betreffen dan vooral de fundamentele houdingen ten aanzien van de betekenis en waarde van eenheid en diversiteit in organisaties en menselijke samenlevingsverbanden. De schetsmatige uitwerking van deze protopolitieke grondhoudingen ten aanzien van het management van verschil in organisaties toont naast een aantal kenmerkende krachten ook opvallende gevaren of risico's waaraan het integrationisme, het pluralisme en het isolationisme blootstaan. Voor het pluralisme in het bijzonder blijkt het grondbeginsel van wederzijdse erkenning en tolerantie, zonder adequate organisatorische inbedding, hier gemakkelijk om te kunnen slaan in een mate van *onverschilligheid* die in de praktijk uit oogpunt van kennisontwikkeling eerder contraproductief dreigt te zijn dan te kunnen bijdragen aan een stabiele en duurzame pluriformiteit van het vakgebied (6.4).

Uitgaande van de wenselijkheid van de verankering van een duurzame pluriformiteit binnen de organisatiekunde waarbinnen het verschil tussen paradigma's serieus genomen wordt en de noodzaak om daartoe organisatorisch tegenwicht te bieden aan het risico van indifferentie wordt erkend, ga ik tot slot te rade bij Lijpharts beroemde analyse van de pacificatiedemocratie in Nederland. Hoewel dat in een tijd waarin het poldermodel (als gedeeltelijke voortzetting van dit pacificatiemodel) in een ernstige legitimiteitscrisis verkeert niet voor de hand lijkt te liggen en Lijpharts analyse ook recent aan serieuze kritiek is onderworpen,³⁰⁰ meen ik aan de grondgedachte ervan wel een aantal treffende inzichten te kunnen ontleen die in hoge mate parallel lopen met de eerder besproken sociaal-historische inzichten van Kuhn en Biagioli over de dynamiek van het wetenschapsbedrijf en binnen een 'verzuilde' wetenschappelijke gemeenschap als de organisatiekunde aanknopingspunten kunnen bieden voor de organisatie van een stabiel pluralisme, waarin verschillende

³⁰⁰ Hoogenboom (1996)

paradigma's zich naast en in relatief isolement van elkaar optimaal kunnen ontwikkelen. Binnen een dergelijk pluralisme zal de nadruk echter minder op interparadigmatische communicatie en verzoening liggen dan sommige pluralisten wellicht wenselijk achten en kruipt het model wat dat aangaat dichter tegen een isolationistische organisatiepolitiek aan. Daarin zal het echter wel beter recht kunnen doen aan de diepgaande verschillen die het organisatiekundige kennisveld karakteriseren (6.5).

6.2 Multiparadigmatisch onderzoek

De gedachte om verschillende paradigma's in empirisch organisatieonderzoek naast en in aanvulling op elkaar te gebruiken is al in een vroeg stadium van het incommensurabiliteitsdebat naar voren gebracht als mogelijkheid om aan de onaangenaamste consequenties van Burrell en Morgans exclusiviteitsthese te ontsnappen. Hassards verslag van een dergelijk onderzoek naar arbeidsverhoudingen bij de British Fire Service, zoals hij dat in het begin van de jaren tachtig uitvoerde, is waarschijnlijk het meest bekend.³⁰¹ Het algemene idee achter dergelijk onderzoek is, dat verschillende paradigma's hierdoor misschien niet tot verzoening gebracht of in een overkoepelende synthese verenigd kunnen worden, maar in ieder geval wel in aanvulling op elkaar binnen één en dezelfde organisatie tot een rijker inzicht kunnen leiden, dat meer is dan de som der delen. Middels deze complementaire strategie zou in ieder geval het door Burrell en Morgan bepleite isolationisme grotendeels ontkracht worden en kan een geest van pluralisme bevorderd worden, die tot een grotere democratie in organisatieonderzoek leidt.³⁰² Hoe onnodig dat vanuit het gezichtspunt van Kuhns opvatting ook is, zou het succes van multiparadigmatische onderzoeksbenaderingen bovendien als bewijs voor de mogelijkheid van interparadigmatische communicatie kunnen gelden.

De multiparadigmatische onderzoeksbenadering is in de organisatiekunde sindsdien een populaire manier geworden om de these van paradigmatische incommensurabiliteit te bestrijden. Ook Schultz en Hatch wijzen incommensurabiliteit in hun studie zonder veel omhaal simpelweg af.³⁰³ Toch wordt een multiparadigmatische benadering in de praktijk van organisatieonderzoek uit oogpunt van efficiency nog niet zo vaak of slechts in een beperkte paradigmatische context gevolgd. De kosten en doorlooptijd van dergelijk onderzoek, waarin bijvoorbeeld alle vier de paradigma's van Burrell en Morgan worden benut, kunnen immers veel hoger oplopen dan bij monoparadigmatisch onderzoek het geval is. Wanneer de onderzochte organisatie bovendien opdrachtgever en (mede) financier van het onderzoek is en daaraan de wens van praktisch bruikbare resultaten verbindt, kan de onderhandeling van een multiparadigmatische onderzoeksopdracht, zoals Hassard heeft geconstateerd, bovendien bepaald problematisch blijken.³⁰⁴

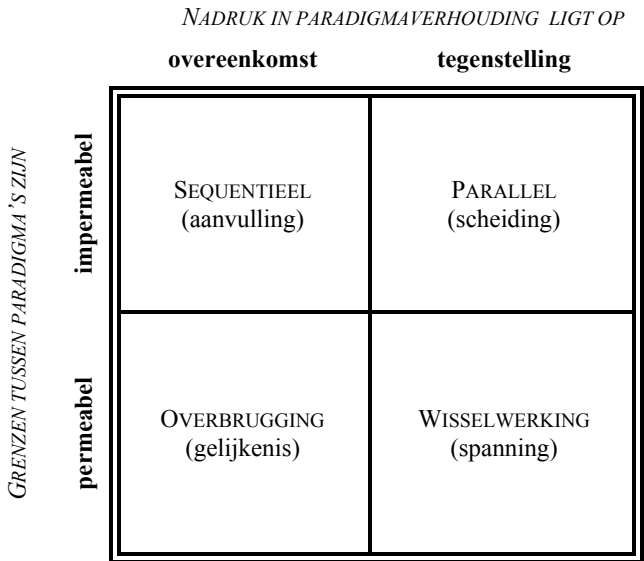
³⁰¹ Hassard (1991)

³⁰² *ibid.* 296

³⁰³ Schultz en Hatch (1996: 529)

³⁰⁴ Hassard (1991: 295)

In 1996 hebben Schultz en Hatch de verschillende vormen die multiparadigmatisch onderzoek in principe kan aannemen, op een overzichtelijke manier naast elkaar gezet (zie schema).³⁰⁵



Figuur 6: Strategieën van multiparadigmatisch onderzoek

Benaderingen van multiparadigmatisch onderzoek kunnen in de eerste plaats onderscheiden worden naar de visie die zij op de grenzen tussen paradigma's hanteren. Deze kunnen in navolging van Burrell en Morgan als ondoordringbaar beschouwd worden of toch als min of meer permeabel, waardoor er enig conceptueel grensverkeer tussen mogelijk is. Daarnaast benadrukken sommige methoden van multiparadigmatisch onderzoek eerder de overeenkomsten of conceptuele verbindingen tussen gebruikte paradigma's, terwijl andere meer gericht zijn op het uitbuiten van de verschillen of tegenstellingen ertussen. Binnen dit raamwerk onderscheiden Schultz en Hatch vervolgens vier strategieën van multiparadigmatische kruisbestuiving: sequentieel, parallel, overbrugging en wisselwerking.

In de *sequentiele* strategie worden paradigma's na elkaar toegepast, waardoor de grenzen tussen paradigma's in tact blijven. Eerder gebruikte paradigma's zijn er vooral op gericht latere inhoudelijk te informeren en aan te vullen om lacunes te voorkomen c.q. op te vullen die bij monoparadigmatisch onderzoek naar verwachting zouden kunnen ontstaan. In die zin wordt vooral gezocht naar productieve verbindingen tussen verschillende beschouwingswijzen die tot een eenduidig en geïntegreerd beeld van de onderzochte verschijnselen leiden. Lee bepleit op deze manier bijvoorbeeld het gebruik van een interpretatieve benadering om in een empirisch onderzoeksveld de intersubjectief gedeelde zingevingsproces-

³⁰⁵ naar Schultz en Hatch (1996: 533-34)

sen en belevingen van mensen eerst in kaart te brengen en aan de hand daarvan naar deductief-nomologisch model toetsbare hypothesen op te stellen, die tegelijk minder kans lopen vertekend te worden door de eigen contextbepaalde vooroordelen van de onderzoeker en toch streng empirisch gevalideerd kunnen worden.³⁰⁶ Hoewel Lee noch Schultz en Hatch er expliciet naar verwijzen, is deze strategie natuurlijk al bekend sinds Weber de relevantie van sociaal-wetenschappelijk onderzoek zocht te versterken en tegelijk de waarderingsvrijheid van de onderzoeker te bewaken door *verstehende* methoden in te zetten voorafgaand aan en in combinatie met causaal-verklarend onderzoek. Schultz en Hatch onderkennen wel de mogelijkheid de volgorde van gebruikte paradigma's te variëren. Daarbij zal de verhouding tussen paradigma's overigens lineair en ongelijkwaardig zijn. Eerdere paradigma's informeren latere eenzijdig, waarbij de laatste ook veelal 'het laatste woord' heeft.

Schultz en Hatch voeren Hassard als belangrijkste voorbeeld van een *parallele* strategie op. Ook hier wordt de scheiding tussen paradigma's in stand gehouden door ze na elkaar te gebruiken, zij het dat hun verhouding in beginsel gelijkwaardig is. Hassard is echter eerder gericht op een vergelijking van de verschillen in inzicht die diverse paradigma's binnen hetzelfde empirische onderzoeksveld opleveren dan op hun overeenkomsten. Daarbij is hij overigens bijzonder oprecht over de problemen die zich bij de uitvoering van zijn multiparadigmatisch onderzoek naar arbeidsverhoudingen bij de British Fire Service hebben voorgedaan. Ten eerste realiseerde hij zich al bij het ontwerp van het onderzoek, dat de specifieke inhoudelijke en praktische uitgangspunten van paradigma's initiële (in alledaagse termen geformuleerde) probleemidentificaties niet onaangetast zullen laten. Binnen sommige paradigma's zijn, zoals Kuhn ook al benadrukte, bepaalde concrete vraagstellingen simpelweg niet legitiem. Hassard stelt:

"An initial difficulty concerned problem definition. Whereas a particular research problem may be considered legitimate for one paradigm community, this may not be so for another. This invoked the epistemological debate about whether it is possible to translate the meaning of one technical language into that of another [...]"³⁰⁷

Dit bracht Hassard ertoe, hoewel dat een directe vergelijking van resultaten onmogelijk zou maken, om op het gebied van arbeidsverhoudingen per paradigma een ander specifiek thema (arbeidsmotivatie, taakroutines, management training en CAO-conflicten) te kiezen, waarvan binnen de gebruikte paradigma's van Burrell en Morgan al eerdere voorbeelden beschikbaar waren. In het verlengde hiervan suggereert Hassard aan het slot van zijn beschouwing overigens een soort paradigmatische compartimentering, waarin sommige soorten organisatieproblemen min of meer prioritair aan sommige paradigma's worden toegevoegd.

"[...] an issue of more general concern is whether a paradigm is ideally suited to the analysis of a particular topic or whether it can assess any topic. [...] one may suggest that, in practice, the solution will lie in developing a typology or contingency model which specifies appropriate combinations of topics, methods and paradigms. The research described here supports such a proposal [and suggests] it is wrong to assert that any paradigm can or should be used to assess any issue. This argument should be discounted on empirical grounds, because we

³⁰⁶ Lee (1991)

³⁰⁷ Hassard (1991: 279)

cannot address certain topics from certain paradigms, and on methodological ones, because it draws us towards the black hole of pure relativism.”³⁰⁸

Deze argumenten lijken mij echter grotendeels uit de lucht gegrepen. Er is geen enkele reden om te veronderstellen, dat een marxist vanuit radicaal humanistisch perspectief bijvoorbeeld geen onderzoek zou kunnen doen naar de motivatie van werknemers in een organisatie of dat dit paradigmatisch kader voor een dergelijk onderwerp categorisch ‘ongeschikt’ zou zijn. Ongetwijfeld zou een marxist of een postmodern onderzoeker met dergelijk onderzoek andere doelen willen bereiken dan een willekeurige functionalistische manager graag zou zien, en hij zou naar alle waarschijnlijkheid de kernproblemen in zijn onderzoek ook anders willen conceptualiseren of andere methoden van onderzoek gebruiken. Maar er lijkt op voorhand geen enkele reden om te zeggen, dat zijn onderzoek daardoor principieel onmogelijk of wetenschappelijk dan wel praktisch minderwaardig zou zijn. Ook het argument dat dergelijk onderzoek historisch gezien veel vaker vanuit functionalistisch perspectief is ondernomen zegt in dit opzicht niet veel. Als laatste is de verwijzing naar de dreiging van relativisme in dit kader in feite een doodoener. Voor zover het Hassard er immers om te doen was tot een gedegen interparadigmatische vergelijking van onderzoeksresultaten naar dezelfde problemen te komen en hij daar eigenlijk alleen om zuiver pragmatische, door beperkingen van tijd, middelen en steun van bij het onderzoek betrokken stakeholders ingegeven redenen van heeft afgezien, verklaart dit argument Hassards oorspronkelijke bedoeling achteraf eigenlijk tot een a priori zinloze onderneming.

Een ander probleem dat Hassard bij zijn onderzoek ontmoette, betrof de onderzoeksethische kwestie, hoe om te gaan met mogelijke bezwaren van de gastorganisatie tegen specifieke paradigmatische benaderingen c.q. vraagstellingen. Hassard heeft er naar eigen zeggen zelfs van af gezien zijn opdrachtgever volledig te informeren over zijn bedoelingen, wat inderdaad als een moreel gezien weinig fraaie oplossing voor het verkrijgen van de medewerking van de gastorganisatie in zijn onderzoek bestempeld moet worden. Voorts speelde de hierboven al aangeduide pragmatische kwestie van de haalbaarheid van wat eigenlijk vier separate onderzoeken waren geworden, binnen de beperkte tijd die daarvoor stond en het beslag dat daarmee gelegd werd op de onderzochte organisatie en haar medewerkers. Als laatste onderkent Hassard ook nog het probleem van de volgorde, waarin paradigma’s worden toegepast. Daarbij stelt hij achteraf, dat de interpretatieve studie naar taakroutines, in dezelfde zin als bij Lee hierboven werd gesuggereerd, belangrijke informatie had kunnen leveren voor het eerder uitgevoerd functionalistisch onderzoek naar arbeidsmotivatie. Ondanks deze problemen acht Hassard de mogelijke vruchten van multiparadigmatisch onderzoek echter nog steeds belangwekkend.

In tegenstelling tot de sequentiële en parallelle benadering van multiparadigmatisch onderzoek gaat een *overbruggingsstrategie* ervan uit dat tussen paradigma’s bepaalde overgangszones bestaan die een zekere mate van conceptuele bemiddeling toestaan, waardoor paradigma’s met elkaar kunnen worden verbonden. Schultz en Hatch wijzen hier met name op de studie van Gioia en Pitré die hiervoor het programma hebben uitgewerkt.³⁰⁹ Deze strategie is daarmee volgens Schultz en Hatch evenals de sequentiële benadering primair gericht op het vinden van gelijkenissen tussen paradigma’s als basis voor de ontwikkeling

³⁰⁸ *ibid.* 296

³⁰⁹ Gioia en Pitré (1990)

van overkoepelende metaparadigmatische theorieën. Wederom wordt Giddens' werk als voorbeeld hiervan aangehaald. Volgens Gioia en Pitré zelf zullen dergelijke metatheoretische bruggenhoofden echter altijd min of meer schatplichtig blijven aan één preferent paradigma, van waaruit de bruggen als het ware worden geslagen.³¹⁰ Daarmee erkennen zij dat ook deze constructen nooit helemaal onpartijdig zijn ten aanzien van de onderliggende paradigma's. Wel kan door inzichten uit andere paradigma's te verdisconteren de eigen *intraparadigmatische* theorieontwikkeling verrijkt worden op een manier die anders niet mogelijk zou zijn. Met betrekking tot het structuurbegrip, dat in de organisatiekunde binnen verschillende paradigma's vaak heel verschillend wordt ingevuld, constateren zij zo bijvoorbeeld, dat:

"True to their assumptions, interpretive theorists [...] can recognize that organization members treat the result of their ongoing structuring process as an external, objective reality. Similarly, [...] functionalists can treat the emerged structure in a comparable fashion as an historical artefact of structuring processes, emphasizing the reification of the emerged structure as a given, to be studied objectively."³¹¹

Daarmee verlaten onderzoekers echter niet de doelen, uitgangspunten, methodologische richtlijnen en tot op zekere hoogte zelfs het vocabulaire van het paradigma, van waaruit men begint, en zullen paradigma's in die zin hun autonomie niet prijsgeven en volledig geïntegreerd kunnen worden.

Als laatste voeren Schultz en Hatch zelf een strategie van *wisselwerking* op, waarbij onderzoekers door regelmatig van perspectief te wisselen de spanning tussen gebruikte paradigma's maximaal in stand houden. Overeenkomsten en verschillen worden in deze benadering voortdurend opgezocht en tegenover elkaar op hun implicaties onderzocht. Als belangrijkste voordeel hiervan zien zij het feit dat deze benadering niet uitgaat van een 'of – of' mentaliteit in het gebruik van paradigma's zoals met name bij de parallelle strategie het geval zou zijn, terwijl de verschillen tussen paradigma's toch niet worden veronachtzaamd, wat zij (overigens niet geheel terecht) met name bij Gioia en Pitré zien gebeuren. Door de spanning tussen contrasten en overeenkomsten voortdurend te benadrukken krijgt onderzoek wel een paradoxaal karakter, wat Schultz en Hatch niet zozeer als een op te lossen probleem zien, maar als een welkome manier om de interdependentie tussen paradigma's ingedachtig te houden en de polariserende denkwijze te vermijden die zij met incommensurabiliteit associëren.³¹²

Wanneer we deze multiparadigmatische onderzoeksvormen overzien, blijkt dat ze vaak ofwel het incommensurabiliteitsprobleem zoals dat zich in concreto in empirisch onderzoek manifesteert miskennen, ofwel weinig concreets te bieden hebben om er aan te ontsnappen. Op conceptueel niveau onderkennen zowel Hassard als Gioia en Pitré weliswaar de mate van semantische dispariteit die tussen paradigma's in de structuur en het gebruik van begrippenkaders en de formulering van onderzoeksvragen bestaat, maar ontwijkt met name Hassard dat probleem door dan maar vier verschillende thema's te onderzoeken, terwijl Gioia en Pitré in feite toegeven dat, waar het er op aan komt, de partijdigheid tussen paradigma's op metaniveau niet opgeheven kan worden. Daarmee laten zij het probleem

³¹⁰ *ibid.* 596-7

³¹¹ *loc.cit.*

³¹² Schultz en Hatch (1996: 544)

eigenlijk in hoge mate links liggen en sluiten zij er min of meer bewust de ogen voor. Lee en ook Schultz en Hatch gaan niet eens inhoudelijk op deze problematiek in.

Maar praktisch gezien heeft men zo mogelijk nog minder te bieden. Het ligt immers sterk voor de hand, dat verschillende paradigma's vanwege hun uiteenlopende lexica en achterliggende waarden via de daaruit voortvloeiende probleempercepties en methodologische benaderingen in hetzelfde onderzoeksveld niet alleen tot heel verschillende diagnoses zullen leiden, maar vooral ook volkomen onverenigbare beleidsimplicaties zouden genereren. Vooral de incommensurabiliteit van waarden die achter paradigma's schuil gaat, maakt het zeer onwaarschijnlijk dat verschillende paradigma's met betrekking tot hetzelfde probleemveld tot eensluidende aanbevelingen aan een opdrachtgever van onderzoek zouden voeren. Het is vooral op dit punt, dat het bejubelen van paradoxale onderzoeksbevindingen door Schultz en Hatch misschien wel een spannend academisch spel kan opleveren, maar de gemiddelde manager met een 'responsibility to act' praktisch gezien weinig houvast zal bieden bij het nemen van zijn beslissingen. Ook Hassard besteedt aan dit probleem nauwelijks gerichte aandacht, als het om de vruchten van multiparadigmatisch onderzoek gaat. Aan deze praktische verantwoordelijkheid lijkt binnen multiparadigmatisch onderzoek eigenlijk alleen tegemoet gekomen te kunnen worden, als aan één van de gebruikte paradigma's een duidelijk primaat wordt toegekend, waaraan de andere vervolgens in toeleverende zin ondergeschikt worden verklaard om zo tot een meer genuanceerd oordeel te kunnen komen. Maar dan is de incommensurabiliteit van paradigma's in feite niet teniet gedaan, maar op het niveau van de in het geding zijnde conceptuele structuren en onderliggende waarden eerder bevestigd. We hebben dan immers (min of meer impliciet) een hiërarchische ordening van waarden aangebracht, waar deze via de betrokken paradigma's eigenlijk met elkaar om voorrang strijden.

In dit opzicht is Hassards voorstel om de toepasselijkheid van paradigma's te beperken tot bepaalde probleemcontexten en in die zin situatieafhankelijk te maken illustratief. Op het gevaar af, dat hij daarmee bij een voldoende gedetailleerde verkaveling van probleemcontexten voor elk concreet onderzoek de noodzaak van een multiparadigmatische benadering eigenlijk volkomen overbodig maakt, is de vraag echter, of en hoe hier überhaupt een objectieve of paradigmaneutrale typologie van probleemsituaties zou kunnen worden gefabriceerd op grond waarvan een algemeen geaccepteerde toewijzing van paradigma's kan worden gerealiseerd. Hoe kunnen we situaties zo categoriseren of aan algemene criteria binden, dat we kunnen zeggen: in situaties a_1, a_2, \dots, a_n past paradigma A , voor de situaties b_1, b_2, \dots, b_n hebben we paradigma B nodig etc., en op die manier hopen dat we paradigmatische grensgeschillen zouden kunnen voorkomen of zelfs maar tot een aanvaardbaar niveau zouden kunnen terugdringen? Wie zou bijvoorbeeld bij de British Fire Service naar de daar aangetroffen situatie *paradigmaonafhankelijk* kunnen bepalen, of daar eigenlijk van een motivatieprobleem, een sluimerend CAO-conflict, een management development vraagstuk of een probleem rond de zin van routinewerk sprake is en op grond daarvan beslissen welk conceptueel kader bijgevolg het meest geschikt is om dat te onderzoeken? Dat kan niet op grond van objectieve feitelijke kenmerken van de situatie bepaald worden, maar vereist een inschatting van de relevantie van die kenmerken. Noch kunnen we ervan uitgaan dat de inschatting van direct betrokkenen hier uitsluitel kan geven, alsof deze in hun probleempercepties niet door een min of meer stilzwijgende en door hun situationele belangen of andere contextfactoren bepaalde paradigmatische vooringenomenheid gehinderd zouden kunnen worden. Op grond waarvan zouden we mogen hopen hierover interparadigmatische consensus te bereiken?

In feite manifesteert zich hier het probleem van het criterium zowel in zijn praktische als in zijn inhoudelijke hoedanigheid op indringende wijze en toont het gegeven, dat Hassard zich ondanks zijn pluralistische grondhouding om te beginnen op deze tactiek van probleemverkaveling beroept de klaarblijkelijke moeite die hij evenals andere pluralisten met het incommensurabiliteitsprobleem heeft, omdat het de organisatiekunde onvermijdelijk trekt in de richting van wat Hassard met enige angst 'het zwarte gat van het zuivere relativisme' noemde. Als incommensurabiliteit op deze wijze leidt tot fundamenteel en onbeslisbaar conflict, blijken pluralisten toch ook nog sterk geneigd de verantwoordelijkheid voor de juistheid van bepaalde probleempercepties buiten zichzelf op een vermeend objectieve werkelijkheid af te schuiven. Inderdaad schijnt hier het in het voorgaande hoofdstuk aangehaalde vermoeden van Lyotard van toepassing, dat de angst en de afschuif voor incommensurabiliteit, omgedoopt tot een onaanvaardbare 'vernietiging van het sociaal verband', steeds weer de roep om een goed geregelde eenheid aanwakkert.

6.3 Who's afraid of incommensurability?

De kans op een overkoepelende consensus, een algemeen gedeelde opvatting over de optimale aanpak van organisatiekundig onderzoek, wordt door voorgestelde vormen van multiparadigmatisch onderzoek dus niet veel groter. Incommensurabiliteit, het geschil tussen paradigmatische benaderingen van organisatieverschijnselen en -problemen, wordt er niet door 'opgeheven', zelfs niet verzacht. Maar waarom zouden we dat eigenlijk moeten willen? Wie of wat is er eigenlijk mee gediend? Czarniawska constateert in een afsluitend commentaar bij het themanummer van het tijdschrift *Organization* over incommensurabiliteit dat:

"... there are much more serious dangers in life than dissonance in organization theory. Crossing the street every day is one such instance."³¹³

Volgens Czarniawska kunnen we in de organisatiekunde best leven met paradigmatische onenigheid en op zichzelf beschouwd lijkt dat ook wel zo. In ieder geval zitten managers er volgens haar helemaal niet op te wachten, dat de organisatiekunde haar conflicten bijlegt. Als de kwaliteit van hun beslissingen daarvan afhankelijk zou zijn, zouden ze hun posities in feite onwaardig zijn. Zolang de wetenschap hun maar een keur van bruikbare concepten, maatstaven en instrumenten levert, kunnen ze zelf wel uitmaken welke daarvan ze op enig moment willen gebruiken en hoe ze dat doen.³¹⁴ En organisatiekundigen zelf zullen een bepaalde mate van dissensus in het algemeen ook best kunnen verdragen en zelfs toejuichen. Het wetenschappelijke leven zou daarzonder immers maar een saaie, weinig sprankelende onderneming worden. Het geeft ons iets om over te praten en zolang we daarbij maar het idee – 'de illusie', noemt Czarniawska het – hebben dat we elkaar kunnen begrijpen, is er niets aan de hand. De speurtocht naar commensurabiliteit, naar een overkoepelend metatheoretisch referentiekader, 'de' volmaakte taal of 'het' universele organisatiekundige Woordenboek is volgens haar eigenlijk een (typisch masculiene) speurtocht naar macht, niet naar begrip.³¹⁵

³¹³ Czarniawska (1998: 274)

³¹⁴ *ibid.* 275

³¹⁵ *ibid.* 273

Voor haar analyse ontvangt zij warme bijval van Weick die zich met nauwelijks verholde zelfgenoegzaamheid ook verbaasd toont over de destabilisering en turbulentie die het incommensurabiliteitsdebat in de organisatiekunde heeft veroorzaakt. De organisatiekunde, blijkbaar verwickeld in een ware identiteitscrisis, kijkt daardoor al ruim tien jaar meer naar binnen dan naar buiten.

“Thus, we find people more preoccupied with intellectual fashions, reflexivity, and paradigm proliferation than with anomalous data, compelling exemplars, or enhancements of methodology.”³¹⁶

Weick vindt dan ook dat het tijd wordt de ‘zware bepakking’ van de paradigmatische oorlogsretoriek af te leggen, weer eens gewoon aan het wetenschappelijk organisatiekundige werk te gaan en zich daarin met oprechte aandacht en empathie van elkaars empirische bevindingen en theoretische constructen op de hoogte te stellen. Maar Weick noch Czarniawska *verklaren* de verontrusting die de notie van incommensurabiliteit in de organisatiekunde heeft opgewekt; in feite wijzen ze die simpelweg en nogal neerbuigend als overbodig af zonder inhoudelijk in te gaan op de argumenten waarin die verontrusting zijn expressie heeft gevonden.

Voor Pfeffer gaat het hier om niet minder dan de verantwoordelijkheid voor de ontwikkeling en vooruitgang van het vakgebied in zijn geheel. Pfeffer vat dit vooral op als een managementprobleem middels de vraag, in welke mate consensus over paradigmatische uitgangspunten en de adoptie van één paradigma in een discipline de doelmatigheid van haar ontwikkeling op lange termijn bevordert.³¹⁷ De mate van eensgezindheid in een vakgebied blijkt nu volgens Pfeffer in een empirische vergelijking van verschillende disciplines significant samen te hangen met een aantal factoren die de structuur, de cultuur en bestaande machtsrelaties binnen een vakgebied kenmerken, op grond waarvan de kennisproductie is georganiseerd. Zo is volgens hem aantoonbaar, dat consensus bevorderlijk is voor de hoeveelheid onderzoeksfondsen die een discipline weet aan te trekken, voor de concentratie daarvan binnen een discipline bij hoog gekwalificeerde instituten en faculteiten en voor de relatieve autonomie van deze instellingen binnen de wetenschappelijke institutionele omgeving. De toewijzing van middelen, publicaties van artikelen in gezaghebbende tijdschriften en de benoeming van vooraanstaande wetenschappers in de redactieraden daarvan blijkt in paradigmatisch uniforme disciplines ook minder afhankelijk van persoonlijke banden tussen onderzoekers. In dergelijke disciplines is er minder verloop in de leiding van instituten en faculteiten, is er een directere relatie tussen productiviteit en beloning van medewerkers en hebben salarisverschillen minder invloed op hun arbeidssatisfactie. De verspreiding van kennis en de onderlinge communicatie verlopen ook veel soepeler. De publicatietijd van onderzoek is korter, mede door een beduidend lager afwijzingspercentage van ingediende artikelen. Artikelen en proefschriften zijn ook korter, omdat er minder uitgelegd, gedefinieerd en tegenover opponenten verdedigd hoeft te worden, en er wordt meer in artikel- dan in boekvorm gepubliceerd. Al met al werkt dit grotere, sterkere en hechter georganiseerde ‘invisible colleges’ in de hand, waarbinnen efficiënt en doelgericht samengewerkt kan worden en de kennisproductie sneller tot algemeen gewaardeerde resultaten leidt, wat ook blijkt uit het percentage verwijzingen in publicaties naar recent onder-

³¹⁶ Weick (1999: 797)

³¹⁷ Pfeffer (1993)

zoek van anderen. Tenslotte is het aandeel gepromoveerden dat buiten de wetenschap em-plooi vindt, in deze disciplines ook groter, waardoor er voor de maatschappij een grotere 'return on investment' op inspanningen in opleiding en onderzoek wordt gerealiseerd.³¹⁸

Deze bedrijfskundig sciëntometrische gegevens onderstrepen volgens Pfeffer elk voor zich het belang van consensus – zo niet over inhoudelijke theorieën en te gebruiken methoden, dan toch minimaal over de fundamentele doelstellingen van een vakgebied en de evalua-tiecriteria van wetenschappelijke prestaties daarbinnen – voor de kennisontwikkeling in en het maatschappelijk prestige van een discipline. Pfeffer ontwaart bovendien een aantal positieve feedbackloops in de gesignaleerde samenhangen, waardoor ze elkaar ook besten-digen. Een hoge mate van interne diversiteit binnen een vakgebied daarentegen kan op termijn zelfs haar bestaansbasis ondergraven, omdat het een zwakke strategische positie in grensgeschillen met rivaliserende disciplines impliceert. Het vakgebied kan bij wijze van spreken gemakkelijk ten prooi vallen aan een vijandige overname. Maar deze inzichten bieden op zichzelf nog geen aanknopingspunt, hoe consensus in een discipline tot stand gebracht en gemanaged kan worden. Pfeffer meent nu op grond van zijn eigen ervaring als 'participant observer' in het wetenschapsbedrijf dat deze consensus het best gerealiseerd en bewaakt kan worden door een heersende elite die in een vakgebied haar visie breed en ef-fectief aan de betreffende gemeenschap weet op te leggen en conformiteit aan de methodo-logische en theoretische uitgangspunten ervan afdwingt. In sociaal-wetenschappelijke dis-ciplines waarin wel een hoge mate van consensus heerst, lijkt dit volgens Pfeffer historisch ook steevast zo gebeurd te zijn.

"My sense is that such consensus was developed by a group of individuals forming a dense network of connections and unified view, who then intentionally and systematically took over positions of power and imposed their views, at times gradually and at times surrepti-tiously, on the field."³¹⁹

Volgens Pfeffer, al is het met enige reserve, moet dat dan ook maar zo in de organi-satiekunde. In ieder geval behelst het door organisatiekundige tijdschriften veelvuldig ge-kozen beleid om vernieuwing en originaliteit te stimuleren een beloningssysteem, dat ertoe aanspoort het wiel steeds opnieuw uit te vinden en bij gebrek aan gedegen empirisch on-derzoek in feite berust op een zwakgebod. Op den duur kan die strategie volgens hem op grond van bovenstaande gegevens alleen maar contraproductief blijken voor de levensvat-baarheid van de organisatiekunde. Tegenover Weick en Czarniawska houdt Pfeffer dus vol, dat consensus wel degelijk van groot belang is voor de organisatiekundige gemeen-schap en voor haar vermogen de middelen te vergaren om op langere termijn de ontwikke-ling van het vakgebied doelmatig en succesvol veilig te stellen.

Pfeffers analyse lokte al snel een storm van felle kritiek uit. Zo is het, zoals Perrow aan-geeft, vanuit contingentietheoretisch gezichtspunt eigenlijk onbegrijpelijk om in een tijd van ongekend snelle, diverse en complexe veranderingen in en om organisaties en de daarmee gepaard gaande gestage verkorting van de economische levensduur van kennis de theorieontwikkeling in de organisatiekunde op slechts één paradigma te willen concen-treeren. Dat zou het aanpassingsvermogen van de organisatiekunde en van organisaties die haar inzichten in de praktijk toepassen, in deze dynamische omgeving alleen maar kunnen

³¹⁸ *ibid.* 601-10.

³¹⁹ *ibid.* 618

schaden. Deze omstandigheden legitimeren Pfeffers simplistische autocratische machtspolitiek allerminst.³²⁰ Volgens Canella en Paetzhold leidt de afgedwongen conformiteit aan een dominant paradigma zo bovendien alleen maar tot stagnatie van de kennisontwikkeling, waarvoor zij evenals Perrow een breedtestrategie van paradigmatische diversiteit in plaats van uniformiteit onmisbaar achten.

“Pfeffer’s view [...] is anathema to an open academic marketplace of ideas. Researchers who challenge existing views contribute to an ongoing dialogue, a dialogue we believe is essential to the evolution of knowledge in organizational science.”³²¹

Van Maanen ten slotte veroordeelt het hierboven geschetste en nogal zure “I’m-a-Pfeffer, he’s-a-Pfeffer, wouldn’t-you-like-to-be-a-Pfeffer-too” pleidooi als:

“[...] insufferably smug; pious and orthodox; philosophically indefensible; extraordinarily naive as to how science actually works; theoretically foolish, vain and autocratic; and – still being gentle – reflective of a most out-of-date and discredited father-knows-best version of knowledge, rhetoric and the role theory plays in the life of any intellectual community.”³²²

Zouden Pfeffers adviezen worden opgevolgd, dan zou Van Maanens eigen interpretatieve benadering van organisatieverschijnselen daarmee ongetwijfeld als onkruid bestempeld worden en door Pfeffers meedogenloze snoeimes met wortel en tak worden uitgeroeid. Het programma van Pfeffer beveelt volgens Van Maanen in feite een soort Stalinistische zuivering van de organisatiekunde aan die sinds de Kuhniaanse wending ongehoord paternalistisch van karakter is. In zijn zucht naar algemene wetten, oorzaken, empirisch toetsbare hypothesen en objectieve feiten toont Pfeffer een afgunst van de natuurwetenschappen die de primaire textualiteit van organisatie-theorieën, van wetenschap en van sociale feiten in het algemeen stelselmatig onderschat. Natuurlijk is het vanuit textueel en communicatief gezichtspunt aan de praktijk van de theorievorming eigen, dat we proberen anderen te overtuigen, dat we niet alleen iets te zeggen hebben, maar dat ons publiek ons ook maar beter kan geloven, omdat wat we zeggen waar en belangrijk is. Wanneer we die geldingsdrang echter ondersteunen met de suggestie dat onze overtuigingen gebaseerd zijn op harde, onweersprekbare feiten, miskennen we de wezenlijk symbolische ontologische status van organisatieverschijnselen als zodanig. In de discussie daarover neemt ‘debat’ dan de plaats in van ‘conversatie’. Wederom in termen van Pfeffers tuiniermetafoor, meent Van Maanen dat:

“The object of debate is of course to overwhelm and obliterate one’s opponent: to prune, pair and discard. The object of conversation is to keep it going: to plant, nurture and cultivate.”³²³

In het verlengde daarvan stelt Van Maanen de vraag, welke institutionele arrangementen dan de beste garantie geven dat we van elkaar kunnen leren en een productieve tolerantie voor onorthodoxe benaderingen van de organisatiekunde kunnen bevorderen. Pfeffers gerichtheid op de vergroting van “prestige, power and pay” draagt zijns inziens in ieder geval nauwelijks bij aan het wederzijds respect dat voor dit leerproces vereist is.

³²⁰ Perrow (1994: 194)

³²¹ Canella & Paetzhold (1994: 338)

³²² Van Maanen (1995: 133)

³²³ *ibid.* 140

Toch verraden bovenstaande visies op het *management* van de organisatiekundige kennisontwikkeling en de organisatorische randvoorwaarden die daarvoor in de discipline als geheel nodig worden geacht, een vreemdsoortige en paradoxale spanning. Met name de adoptie van een soort *laissez-faire* politiek door pluralisten, het pleidooi voor een vrije en ongereguleerde academische ‘markt’ van organisatiekundige kennisontwikkeling, lijkt datzelfde pluralisme gegeven haar interpretatieve wetenschapstheoretische achtergrond immers te veroordelen tot een relatief marginale positie in die markt, voor zover we er – zoals velen menen – van uit mogen gaan dat de instrumentele, aan een relatief smal managementperspectief schatplichtige benadering van het functionalisme in deze markt *de facto* nog in hoge mate dominant is. Op een markt wordt immers niet geconverseerd, maar gecconcurreerd. Met de ingebakken tendensen tot concentratie en monopolievorming die ongereguleerde competitieve markten bovendien eigen zijn, zou dat de functionalistische organisatiekunde op termijn alleen maar in de kaart spelen. Vanuit dit gezichtspunt is het ook vreemd dat integrationisten niet *zelf* die vrije markt hebben bepleit, wetende dat hun positie in de concurrentie om middelen daardoor nauwelijks gevaar zou lopen, maar daarentegen juist een strak geleide disciplinaire organisatiepolitiek voorstaan, die de legitimiteit van andere benaderingen principieel ontkent en daarmee naar het schijnt alleen maar een sterkere oppositie van deze benaderingen oproept. Hoogstens zou deze politiek beschouwd kunnen worden als een strategie die erop gericht is zo hoog mogelijke entreebarrières voor nieuwkomers in deze markt op te werpen, waarvan we ons echter mogen afvragen hoe effectief die historisch gebleken zijn.

Anderzijds lijken pluralisten als Van Maanen toch ook weer niet zo overtuigd van de zegeningen van vrije concurrentie in de organisatiekunde. Van Maanens keuze voor ‘conversatie’ in plaats van ‘debat’ impliceert immers de afwijzing van een perspectief van ongereguleerde competitie, waarmee het oordeel over het bestaansrecht van benaderingen aan een ‘onzichtbare hand’ of het vrije spel van krachten wordt overgelaten. Evenmin als Habermas heeft hij veel fiducie in het empirische coördinatiemechanisme dat met vrije marktwerking gepaard gaat en wenst hij minimale procedurele randvoorwaarden te waarborgen, waarmee de ontwikkelingsruimte voor niet-orthodoxe benaderingen wordt veilig gesteld en de mogelijkheid van een *herrschaftsfreie* dialoog kan worden verzekerd, waarin geen tegenkritiek geïmmuniseerde standpunten kunnen domineren. Waar die dialoog uiteindelijk toe moet leiden en wat de werkbaarheid ervan bepaalt, is binnen het pluralisme echter zoals we gezien hebben niet bijzonder duidelijk. Enerzijds treffen we hier organisatiekundigen als Czarniawska, Schultz en Hatch en Van Maanen zelf aan, bij wie dialoog primair gericht lijkt op de *articulatie* van organisatiekundige benaderingen en de accentuering van hun onderlinge verschillen, waarmee men toch tamelijk ontvankelijk blijkt voor het eerder besproken isolationistische argument, dat paradigma’s niet gedwongen mogen worden zich te verantwoorden naar criteria en in een taal die de hunne niet zijn. Daarbij hebben we in hoofdstuk 3 al geconstateerd dat dit wederzijds begrip tussen andersdenkenden allerm minst hoeft te dwarsbomen, ook al zal de bewaking van de ‘eigen identiteit’ van paradigma’s hier ook steeds een zekere onderlinge competitiviteit in de hand werken. Anderzijds lijkt bij velen – waar onder Reed, de vroegere Hassard, Weaver en Gioia en (tot op zekere hoogte) zelfs Willmott – de functie en het succes van dialoog toch primair gelegen in het vinden van een bemiddelende en overkoepelende consensus en de *overbrugging* van verschil, waarvoor het beschikken over of creëren van een gemeenschappelijke taal vaak als voor-

waarde wordt gezien.³²⁴ Formeel ligt de eindbestemming van deze laatste benadering daarmee uiteindelijk dicht tegen een integrationistische positie aan, hoewel dat de inhoud van de te vinden eensgezindheid of gemeenschappelijkheid nog in de verste verte niet bepaalt. Zo valt op, hoezeer Reed en Willmott zich in bijna even scherpe bewoordingen als Donaldson tegen de ‘paradigmamentaliteit’ in de organisatiekunde kunnen keren, tegen onoverbrugbare verschillen in visie op organisaties als studieobject en op de organisatiekunde als wetenschappelijke discipline. Dit consensusgericht pluralisme komt hierin net als een meer openlijk integrationistische visie op de organisatiekunde toch maar weinig realistisch over. Want zodra men met voorstanders van verschillende paradigma’s in dialoog een *inhoudelijk* antwoord op de vraag zoekt, waarover men het dan eens zou moeten zijn en hoe het gemeenschappelijke woordenboek van de organisatiekunde moet worden ingevuld, zal men immers de diepgaande verschillen waardoor deze paradigma’s inhoudelijk gekenmerkt worden niet meer uit de weg kunnen gaan en moeten confronteren. In feite biedt het pluralisme op dit niveau geen enkele aanwijzing, hoe deze verschillen overbrugd kunnen worden, noch enige garantie dat welk concreet haalbaar resultaat van een dergelijke dialoog dan ook als een soort grootste gemene deler voldoende aanknopingspunten zal verschaffen om een eensgezinde en productieve kennisontwikkeling in de organisatiekunde veilig te stellen. Zowel het integrationisme als het pluralisme lijden in dit verband aan een formalisme, dat vooral berust op de simpelweg gepostuleerde wenselijkheid van een *common ground* en een *unity of purpose and conviction*. A priori moeten de neuzen blijkbaar de zelfde kant uitwijzen, al blijft grotendeels ongewis, welke kant dat concreet en inhoudelijk is.

De angst voor incommensurabiliteit is in de organisatiekunde zo toch tamelijk diep geworteld. Daarbij beroept men zich gezien het bovenstaande niet alleen en zelfs niet in de eerste plaats op gebruikelijke *wetenschappelijke* criteria om organisatiekundige kennisproducten te beoordelen. De benoeming van dergelijke criteria lijkt eerder instrumenteel voor de oplossing van het *praktische* probleem, hoe de organisatiekunde zelf te managen en richting te geven. Hier wijzen integrationisten en consensusgerichte pluralisten met veel nadruk op de negatieve betekenis die de diversiteit van organisatiekundige kennis – bij voorbaat pejoratief bepaald met termen als fragmentatie, apartheid en dergelijke – heeft voor het management van organisaties in het algemeen en voor de professionele organisatie van de organisatiekunde als academische discipline in het bijzonder. Het gebrek aan eensgezindheid dat hier wordt geconstateerd, wordt soms zelfs als een regelrechte professionele schande opgevat. Organisatiekundigen kunnen zich daardoor in het bedrijfsleven nauwelijks met enig gezag als ‘deskundige’ ter bestrijding van organisatieproblemen profileren, zolang zij de interne organisatie van hun eigen discipline niet duurzaam op orde hebben gebracht. Zo beklagde Ackroyd zich al eerder vanuit integrationistische hoek in zijn *organizational analysis of Organizational Analysis*, dat

“the way knowledge about organizations has been institutionalized is an important reason why the subject has failed to develop [as a result of which ... t]hrough much of the Western world, management and administration remain the only important professions without a highly developed, formal knowledge base or professional organization.”³²⁵

³²⁴ Zie bijvoorbeeld McKinley en Mone (1998) die dit in het eerder genoemde themanummer van *Organization* over incommensurabiliteit ook weer hebben bepleit.

³²⁵ Ackroyd (1992: 102-103)

Ook Ackroyd wijst daarvoor de heersende paradigmamentaliteit in zijn gerichtheid op de metafysisch-filosofische uitgangspunten van organisatiekundige benaderingen als hoofdschuldige aan. Hierdoor zou de discipline ieder zicht op de *praktische* en *menselijke* realiteit van organisatieproblemen, zoals organisatiekundige professionals (managers en consultants) die in hun dagelijkse beroepsuitoefening beleven, verliezen.

“The paradigm idea is wrong because attempts to remove conflict from the human context place it substantially beyond the capacity of anyone to resolve either practically or intellectually.”³²⁶

Ackroyd gaat in deze klacht echter volledig voorbij aan de leidende waardeoriëntaties met betrekking tot gemeenschappelijkheid en verschil in organisaties die in de diverse visies op incommensurabiliteit tot uitdrukking komen. Deze normatieve opvattingen getuigen mijns inziens allerminst van een onpraktische en onrealistische visie op de organisatiekundige beroepspraktijk en plaatsen het conflict tussen organisatiekundige paradigma's allesbehalve in een onmenselijke context. Ze geven er eerder direct uiting aan. De relevantie van het incommensurabiliteitsdebat in de organisatiekunde wordt er juist door bepaald, dat het in de onderscheiden posities van het integrationisme, het pluralisme en het isolationisme heeft laten zien, hoe organisatiekundigen vanuit hun paradigmatische voorkeur in algemene zin geneigd zijn te denken over *het management* van verschil in organisaties. De waardering van en houding tegenover paradigmatische diversiteit in het eigen vakgebied van de organisatiekunde is daarvan in feite slechts een saillant voorbeeld. De veel verstrekkender en uitgesproken praktische vraag die door integrationisten, pluralisten en isolationisten wezenlijk verschillend wordt beantwoord, is: *hoe te organiseren bij significante of diepgaande verschillen*. Daarbij valt op, hoezeer vertegenwoordigers van deze visies langs elkaar heen praten en in de houding ten opzichte van hun eigen onderlinge verschillen hun oorspronkelijke paradigmatische paden halsstarrig blijven volgen en zo in hun onderling debat in een frustrerende herhaling van zetten verzeild zijn geraakt. De *desinterested hostility* waarvan Burrell en Morgan in hun boek spraken, en Biagioli's strategieën van non-communicatie in de wetenschapsgeschiedenis zijn zo in het debat over paradigmatische incommensurabiliteit in de organisatiekunde duidelijk herkenbaar. Men lijkt niet eens echt in dialoog met elkaar, maar eerder met zijn eigen achterban. De achterliggende vraag: *hoe gaan we om met diversiteit, hoe managen we dat en welk normatief uitgangspunt geldt daarbij?*, wordt daarin door menigeen bij voorbaat al beantwoord ten gunste van een minimalisering van 'niet-functionele' diversiteit en conflict in organisaties. Wat Ackroyd in bovenstaande passage bijvoorbeeld bij de 'oplosbaarheid' van conflict voor ogen staat, legt daarvan direct getuigenis af. Een conflict tussen partijen geldt blijkbaar alleen dan als opgelost, wanneer hun verschil via een gemeenschappelijk en overkoepelend doel ofwel functioneel ofwel overbodig gemaakt is.

6.4 Het management van verschil

Het incommensurabiliteitsdebat in de organisatiekunde blijkt in deze context over meer te gaan dan alleen maar over het bestaan van verschillende paradigma's in de wetenschap of in de organisatiekunde als zodanig. De ingenomen standpunten in het debat kunnen gezien worden als uitingen van specifieke normatieve visies op de manier waarop men verschillen

³²⁶ ibid. 115

in organisaties of in de samenleving in het algemeen moet waarderen en managen. Het integrationisme wordt daarbij geleid door een algemeen ideaal van sociale *eenheid*, het pluralisme door het bestaan van sociale of organisatorische *pluriformiteit*, het isolationisme benadrukt in deze pluriformiteit vooral het *verschil* dat binnen en tussen organisaties of groepen wordt aangetroffen. Elk van deze visies werkt vervolgens beduidend andere praktijken van organiseren in de hand, die tevens de rationaliteitopvattingen weerspiegelen die ik eerder in hoofdstuk 4 heb uitgewerkt. Deze praktijken belichamen elk voor zich een opvatting over de regulatieve functie van kennis in organisaties, op het organisatiebelang en de performativiteit die daarmee gediend zijn, en over de wijze waarop normen het doen en laten van mensen aanvullend moeten coördineren. Op dit laatste punt is het vooral de manier waarop met de feilbaarheid van normen wordt omgegaan, met het gegeven dat zij (in tegenstelling tot natuurwetten) het gedrag van mensen per definitie niet *automatisch* reguleren maar altijd schendbaar zijn, die aan organisatieopvattingen een specifieke wending verleent in hun oriëntatie op conflicthantering in organisaties en in de risico's of gevaren die daaraan inherent zijn (zie tabel 1).

	INTEGRATIONISME	PLURALISME	ISOLATIONISME
Grondbegrip	Eenheid	Veelheid	Anderheid
Rationaliteit	Instrumenteel	Communicatief	Verstrooid
Kenbelang	Beheersing	Wederzijds begrip	Emancipatie
Organisatiebelang	Eensgezindheid	Tolerantie	Zelfbeschikking
Performativiteit	Doelmatigheid	Flexibiliteit	Vernieuwing
Normbesef	Normhandhaving	Normvervaging	Normdoorbreking
Conflicthantering	Onderdrukking	Vermijding	Mobilisering
Gevaar	Onverdraagzaamheid (totalitarisme)	Onverschilligheid (relativisme)	Onverzoenlijkheid (sektarisme)

Tabel 2: Visies op het management van verschil in organisaties

In onderstaande schets werk ik deze visies kort, zo contrastrijk mogelijk en daarmee enigszins karikaturaal uit. Ik presenteer ze dus als ideaaltypen, als rationele begripsmatige constructen die verschillende logische mogelijkheden uitbeelden en als analytisch middel gebruikt kunnen worden om de ervaringswereld waarop men ze projecteert, te leren begrijpen, maar die daar niet in zuivere vorm zullen worden aangetroffen. Op die manier begrijpt Zijderveld ze ook, waarbij hij aantekent, dat Weber ze in deze zin vooral als methodische instrumenten opvatte die op zichzelf niet empirisch toetsbaar zijn, omdat ze juist bewuste abstracties van de empirie zijn. Wel kunnen ze op hun heuristisch nut worden beoordeeld, op de mate waarin ze de inhoudelijke rationaliteit van een gedragspatroon blootleggen en voor betrokkenen herkenbaar en begrijpelijk maken.³²⁷ Daarbij hebben dergelijke constructen een zekere generalistische gelding, voor zover ze tezamen pretenderen het veld van logische mogelijkheden uitputtend af te dekken, maar blijft hun heuristisch nut toch altijd gebonden aan en beperkt tot een bepaalde sociaal-historische context. Zo presenteer ik onderstaande modellen hier ook. De hier genoemde visies op het management van verschil vormen ook drie logische alternatieven die het veld van mogelijkheden mijns inziens in

³²⁷ Zijderveld (1990: 45-52)

praktische zin nagenoeg uitputten, althans zoals er in de Westerse beschaving over is gedacht. Hun heuristisch nut moet daarbij vooral gezocht worden in de manier waarop de ermee verweven visies op rationaliteit in organisaties en samenlevingsverbanden bepaalde waardepatronen belichamen en versterken, waardoor ze de ideologische achterkant van deze rationaliteitsopvattingen als volgt bondig in beeld brengen.

Het eenheidsideaal van het integrationisme wordt vooral gevoed door de menselijke behoefte aan zekerheid, aan een zekere betrouwbaarheid en voorspelbaarheid van de natuurlijke en sociale omgeving waarin mensen verkeren en waarin zij hun individuele en gezamenlijke levensprojecten vorm moeten geven. In deze behoefte aan bestaanszekerheid heeft Habermas eertijds een diepgeworteld antropologisch belang herkend bij het hebben van kennis die in de universele wetmatigheden waardoor natuurverschijnselen en menselijk gedrag worden gereguleerd, eenheid vindt achter de ogenschijnlijk chaotische en soms stuitende diversiteit van verschijnselen en gebeurtenissen die op ons afkomen. Het is dit soort kennis die ons in staat stelt om enigermate op gebeurtenissen vooruit te lopen, om ze naar vermogen naar onze hand te zetten en om onze strevingen er zodanig op af te stemmen, dat we kunnen overleven. Het is kennis die gericht is op beheersing, zowel van de omgeving als van onze eigen ambities.

Maar ook stelt de gemeenschappelijkheid van kennis en informatie (van welke soort ook), het simpele gegeven dat mensen in sociale of organisatorische contexten over gelijke of logisch verenigbare en op elkaar afgestemde opvattingen beschikken, al in staat tot een betere coördinatie en beheersing van organisatieprocessen. Het is vooral dit organisatiebelang bij een eensgezinde vastberadenheid, die in het integrationisme een vooraanstaande en bepalende rol speelt. De behoefte aan zekerheid en beheersing vertaalt zich binnen organisaties dan eerder in de eis van een minimale *unity of purpose and conviction*, een ‘alle neuzen dezelfde kant uit’, dan in de gevoelde noodzaak van absolute en definitieve bewijzen of legitimaties voor onze overtuigingen. Deze beslistheid stelt in staat tot doelmatig, efficiënt handelen en harmonieus samenwerken, tot een doelgerichte performativiteit die met name in de competitieve omgeving van de markt van doorslaggevend belang kan zijn voor het voortbestaan van organisaties. Onenigheid en onbeslisbaarheid, zoals die zich manifesteren tussen incommensurabele posities, betekenen binnen organisaties dat het erg lastig wordt bestendige afspraken te maken en na te komen, wat verlies van onderling vertrouwen, van kostbare tijd en het missen van kansen op succes en vooruitgang impliceert.

Op deze manier is binnen een integrationistische optiek de bevordering van betrouwbaarheid en de naleving van normen een dominant motief van handelingscoördinatie. De *feilbaarheid* van normen wordt daarmee in eerste instantie vooral opgevat als het niet voldoen van *actoren* aan een geldende norm. Een belangrijke functie van management en leiderschap in organisaties bestaat hier uit normhandhaving door zo precies en scherp mogelijk te omschrijven in welke situaties een norm van toepassing is, zodat deze ook daadwerkelijk bindend kan zijn. Normen die niet bindend zijn, kunnen immers nauwelijks betekenis hebben voor het handelen (dat wil zeggen voor de duurzame coördinatie en beheersing ervan). Middels deze operationele helderheid moet conflict van normen of waarden daarom zoveel mogelijk uitgesloten worden, zodat actoren ook echt geacht kunnen worden aan een norm te gehoorzamen. In geval van conflict zien we in het integrationisme dan ook de neiging om de werkingsfeer van normen operationeel zo exact mogelijk af te bakenen. Volgens Zijdeveld is dit binnen moderne samenlevingen herkenbaar in een voortdurend toenemende structurele functiedifferentiatie, specialisatie en professionalisering die vaak primair met de verzorgingsstaat in verband is gebracht, maar met de inzet van allerlei de-

reguleringsprogramma's door de dominantie van het instrumentele rationaliteitsconcept sindsdien eigenlijk nauwelijks is verminderd.³²⁸

Uit het bovenstaande vloeit voort dat, waar verschillen zich binnen organisaties desondanks en van nature onvermijdelijk voordoen, deze binnen een integrationistische optiek slechts tolereerbaar zijn voor zover ze kunnen bijdragen aan de performativiteit van de organisatie als geheel of deze in ieder geval niet in gevaar brengen. Het gaat er in deze optiek dan ook niet om, dat verschil niet zou mogen bestaan; de bedoeling is veeleer om verschillen functioneel te maken, dat wil zeggen aan een overkoepelend doel te onder-schikken. Taakverdeling en roldifferentiatie komen de efficiency van een organisatie op deze manier immers belangrijk ten goede, zoals sinds Adam Smith al gevoeglijk bekend is. Maar disfunctionele verschillen en conflicten (wie dan ook mag bepalen wanneer daar sprake van is), die per definitie niet in het belang zijn van de organisatie als geheel, zullen vanuit een integrationistische visie naar vermogen opgeheven of, als het niet anders kan, onderdrukt moeten worden. Vanuit deze houding stelt een integrationistische opvatting over het management van verschil zich echter bloot aan het indringende gevaar van onverdraagzaamheid. Als het belang van de totaliteit op deze manier de belangen van individuen of deelgemeenschappen stelselmatig gaat overheersen of hun conformisme aan een gepostuleerd overkoepelend belang afdwingt (totalitarisme), lopen andersdenkenden een reëel risico gemarginaliseerd, uitgesloten of monddood gemaakt te worden. Deze dogmatische keerzijde van sociale eenheid met al zijn vervreemdende effecten, die de creativiteit en ontplooiing van individuen beperken waardoor zij zich ook steeds minder in een organisatie of samenleving kunnen herkennen, is binnen het pluralisme en isolationisme steeds als de belangrijkste steen des aanstoets van de integrationistische visie op het management van verschil beschouwd.

Als tegenwicht tegen dit dogmatisme wordt in het pluralisme de sociale pluriformiteit die in organisaties en samenlevingen wordt aangetroffen daarom niet alleen als een onvermijdelijk feitelijk gegeven opgevat, maar ook als een normatief principe gevierd. Diversiteit moet, diversiteit doet je goed. Daaraan wordt een fundamentele behoefte onderkend aan wederzijdse erkenning, aan de idee dat mensen anders kunnen zijn, anders kunnen denken, voelen en handelen, en dat dit ons leven eerder verrijkt dan verarmt. Om in deze pluriformiteit verstoringen van de interactie te voorkomen en de continuïteit van het sociale verband te waarborgen is echter kennis vereist die wederzijds begrip mogelijk maakt, die ons in staat stelt het gedrag en de opvattingen van anderen (en van onszelf) te doorgronden in de context van hun (onze) fysieke en culturele omgeving en persoonlijke geschiedenis. Binnen organisaties dient die kennis er niet zozeer toe om eensgezindheid of uniformiteit te genereren, maar vervult zij de wezenlijke functie om gegeven de veelheid van karakters, ambities, opvattingen en gevoeligheden van mensen in samenwerkingsverbanden verdraagzaamheid, geduld en vergevingsgezindheid te stimuleren. Zonder tolerantie en wederzijds begrip zijn immers geen duurzame intermenselijke relaties mogelijk. Habermas

³²⁸ Zijderveld (1992: 212v.); Zijderveld duidt deze structurele differentiatie overigens met de term 'pluralistische maatschappij' aan en contrasteert dat scherp met het begrip 'plurale samenleving', dat meer overeenkomt met wat ik hier onder pluralisme versta. Een pluralistische maatschappij is in zijn visie analytisch equivalent aan een door functionele (i.e. instrumentele) rationaliteit bepaalde sociale orde. Een plurale samenleving correspondeert met het idee dat in een samenlevingsverband meerdere (al dan niet rivaliserende) levensbeschouwelijke visies en waardepatronen, die een andere substantiële rationaliteit uitdrukken, naast elkaar kunnen bestaan.

spreekt daarom ook hier van een transcendentiaal antropologisch kenbelang; ze is voorwaardelijk voor onze humaniteit. Daarnaast vergroot wederzijds begrip echter ook het gedragsrepertoire van mensen en organisaties, het vermogen om in het licht van turbulente ontwikkelingen of ingrijpende gebeurtenissen adequaat te reageren. Deze plooibaarheid of flexibiliteit behelst een andere vorm van performativiteit dan de efficiency van het integrationisme. Het gaat hier niet om doelmatigheid in het *bereiken* van doelstellingen die a priori gegeven zijn, maar om doelmatigheid in het *stellen* van doelen. Kant heeft deze geschiktheid om zichzelf hoe dan ook doelen te stellen zelfs als het wezen van de cultuur bestempeld.³²⁹

Binnen een pluralistisch perspectief op organisaties zal het naast elkaar voorkomen van verschillende waardepatronen echter ook automatisch inhouden, dat de werkingsfeer van specifieke normen en waarden niet eenduidig vastgelegd en afgebakend kan worden. De feilbaarheid van normen wordt hier dus niet zozeer op het bord van de actor geschoven die eraan moet gehoorzamen, als wel in het concrete toepassingsbereik ervan gezocht. In ieder concreet geval is de gelding van een norm c.q. de prioriteit ervan ten opzichte van andere normen in wezen opnieuw aan interpretatie en daarmee aan onderhandeling onderhevig, waarmee als vanzelf een zekere normvervaging gegeven is. De grenzen ervan kunnen op grond van nieuwe interpretaties en in nieuwe situaties voortdurend verschuiven en ter discussie gesteld worden.³³⁰ Het communicatieve rationaliteitsmodel van Habermas is er in dit verband, zoals we in hoofdstuk 4 al zagen, vooral op gericht om in de dialoog hierover in ieder geval een aantal procedurele normen aan deze onderhandelingen te stellen, op grond waarvan enig onderhandelingsresultaat als rationeel aanvaardbaar kan worden aangemerkt, al is duidelijk dat ook deze procedurele normen op gelijke wijze steeds aan interpretatie onderhevig zullen zijn. Conflicten over het bereik en de onderlinge prioriteit van normen en waarden is daarmee nauwelijks uit te sluiten, reden waarom Habermas inderdaad onderschrijft dat elke ooit bereikte overeenstemming altijd als herroepbaar en feilbaar moet worden beschouwd, maar we in geval van conflict ook steeds bereid moeten zijn een op hernieuwde consensus gerichte dialoog aan te gaan.

Op het gebied van conflicthantering is de inzet van het pluralisme daarmee in grote lijnen om bij gegeven verschillen conflict te vermijden (of in ieder geval te kanaliseren) door het stimuleren van wederzijds begrip middels uitwisseling van argumenten en door het matigen van al te absolutistische pretenties die aan specifieke opvattingen verbonden kunnen zijn. De interactie moet in ieder geval doorgaan. Hier staan een pluralistische visie op het management van verschil in organisaties in beginsel verschillende wegen open. Het is mogelijk de bemiddeling van conflict aan het vrije spel van krachten over te laten, waarmee het belang van bestaande verschillen eigenlijk *genegeerd* wordt. Handelingscoördinatie vindt dan langs empirische weg, via de markt of 'met de voeten' plaats. Wanneer de nadruk wordt gelegd op het middels communicatie bereiken van consensus en verzoening

³²⁹ Zie Van Peperstraten, 1991: 23.

³³⁰ Zijdeveld spreekt hier in het kader van de modernisering over een toenemende culturele generalisering, waarbinnen normen, waarden en betekenissen steeds abstracter, algemener en vager worden. "Ze moeten welhaast van elastiek zijn om hun samenbindende functie nog te kunnen verrichten." Dat gaat ook ten koste van hun verplichtende karakter, wat tot een 'morele inflatie' leidt waarin mensen steeds meer de gelegenheid krijgen om er hun eigen subjectieve invulling aan te geven (Zijdeveld 1992: 189-92).

van conflict, wordt in feite gestreefd naar *minimalisering* van verschil. Beide kruipen uiteindelijk dicht tegen een integrationistische visie aan, voor zover daarin de hoop besloten ligt dat een verschil uiteindelijk zal wegwijnen of functioneel gemaakt kan worden, zodat er per saldo weinig van 'overblijft'. Tolerantie van verschil is in beide gevallen dan echter meer een kwestie van gedogen dan van positief waarderen. Het is ook mogelijk om de inzet van een conflict c.q. datgene wat met een verschil op het spel staat te *bagatelliseren*. Als er grote belangentegenstellingen in het geding zijn, kan dat echter met de flexibele tolerantie die het pluralisme eigen is, leiden tot een nogal opportunistische of gemakzuchtige onverschilligheid. Het gevaar van het pluralisme is dan dat de erkenning van verschil tot onverschilligheid leidt, tot een hedonistisch relativisme, waarin iedereen zijn eigen waarheid en zijn eigen recht wordt gegund tot op het punt waar het er eigenlijk ook helemaal niet meer toe doet, wat we denken of doen. Het is vooral tegen deze relativistische 'anomie' dat het integrationisme en het isolationisme zich fel teweer stellen.

Waar verschillen in het pluralisme in hun oneindige schakering dus kunnen verbleken, totdat niemand nog ergens van opkijkt, zal binnen een isolationistisch perspectief in het verschil de anderheid, het contrast eerder maximaal worden aangezet en benadrukt. Het isolationisme wordt gedreven door een sterke behoefte aan onderscheiding, aan de articulatie van de eigen individualiteit, de ontworsteling aan heersende machtsverhoudingen of doorbreking van de gevestigde orde. Het kennisleidend belang is hier emancipatie, bevrijding uit verstarde en beknottende organisatie- en interactiepatronen die de ontplooiing van mensen dwarsbomen. Organisatie staat hier in dienst van het verwerven c.q. behouden van autonomie, onafhankelijkheid en zelfbeschikking, veelal tegen de stroom van gevestigde belangen in. Zoals we in het incommensurabiliteitsdebat al zagen, behelst het isolationisme in dit kader een strijd bare opvatting over het management van verschil, waarin vanuit een soms karikaturaal vijandbeeld een eigen recht van spreken in een eigen taal wordt opgeëist. Het realiseren van baanbrekende innovaties of revolutionaire veranderingen in organisaties vereist vaak, dat initiatieven daartoe zich in een relatief isolement, weg van onder de soms verstikkende deken van de normaliteit, kunnen ontwikkelen.

In dit perspectief wordt het probleem van de feilbaarheid van normen in beginsel niet bij de actoren noch bij het bereik ervan gelokaliseerd, maar in de geldigheid van een norm zelf gezocht. De oproep tot radicale vernieuwing is in dit verband ook altijd een kritische oproep tot ongehoorzaamheid aan bestaande regels. Bekende onderscheidingen in de organisatie literatuur op het gebied van lerende organisaties (single loop versus double loop learning) en het management van verandering ('play' versus 'game' en 1^e versus 2^e orde verandering) zinspelen alle op de soort radicale omwenteling en vernieuwing die Kuhn eertijds met een paradigmaverandering aanduidde en die hij, zoals we al zagen, expliciet vergeleek met politieke revoluties. Om die vernieuwingen vervolgens in een organisatie door te voeren, moet conflict dan ook doorgaans actief worden benut en gemobiliseerd, ook al zal de gevestigde orde dat conflict vaak bestempelen als destructief en disfunctioneel. Donaldsons reactie in het incommensurabiliteitsdebat is hiervan een sprekend voorbeeld. Succesvolle vernieuwing is echter nooit gegarandeerd. Charlatanerie, dilettantisme en een halsstarrige overtuigdheid van het eigen gelijk kunnen zich net zo makkelijk in dezelfde emancipatoire kledij vermommen. Het met enige bombast aankondigen van nieuwe inzichten als een 'paradigmaverandering' is in de sociale wetenschappen en met name onder goeroes in de bedrijfs- en organisatiekunde al lang een lucratieve zij het nog steeds discutabele sport. Het oordeel over het succes en belang van een verandering kan daarom nooit uitsluitend en alleen aan de voorvechters ervan zijn. Het gevaar van het isolationisme is in

dit verband vooral dat het bij gebrek aan overtuigingskracht kan omtaarden in onverzoenlijkheid en een fundamentalistisch sektarisme, waarin voor publieke verantwoording en een inschikkelijke ontvankelijkheid voor kritiek geen plaats meer is. Dat leidt er maar al te vaak toe, dat men elkaar de rug toekeert, dat communicatie wordt opgeschort en interactie wordt verbroken. Desintegratie en instabiliteit zijn dan de gevaren die daar voor sommige betrokkenen het soms zeer pijnlijke gevolg van kunnen zijn.

6.5 Verzuiling en pacificatie in de organisatiekunde

Het ideaaltypische karakter van bovenstaande constructen over het management van verschil betekent zoals gezegd, dat we niet mogen verwachten deze in de praktijk van samenlevingsverbanden of organisaties in zuivere vorm te zullen aantreffen. Meestal is in concrete organisaties een bepaalde mix van elementen uit deze visies herkenbaar, waarbij op het ene niveau of met betrekking tot het ene veld van interactie ruimte wordt gegeven aan een zekere pluriformiteit van opvattingen en gedragspatronen, terwijl op andere terreinen en beleidspunten de conformiteit aan een bepaalde manier van doen en denken streng kan worden gehandhaafd. Binnen de organisatiekunde zien we de hierboven geschetste visies op het management van verschil duidelijk terug in de antwoorden op de vraag, hoe de discipline met de paradigmatische diversiteit in haar eigen gelederen zou moeten omgaan, waarbij deze antwoorden aanwijsbaar voortkomen uit of in het verlengde liggen van de specifieke organisatiekundige opvattingen die in het veld herkenbaar zijn, en deze hun eigen geldingsdrang ten opzichte van andersdenkenden daarmee duidelijk onderstrepen. De scherpe en zichzelf recursief versterkende paradigmatische scheidslijnen die hier werkzaam zijn, maken het incommensurabiliteitsprobleem voor het management van deze diversiteit inderdaad zoals Scherer al aangaf tot een pregnant praktisch probleem. De hoofdvraag die in dit hoofdstuk aan de orde is gesteld, is hoe deze diversiteit met name vanuit pluralistisch perspectief daadkrachtig en adequaat gemanaged kan worden, ofwel: hoe een duurzame en stabiele interparadigmatische tolerantie organiseerbaar is.

Voor het pluralisme is het probleem hier vooral, hoe enerzijds concreet – en niet alleen in woorden – tegenwicht geboden kan worden aan de machtsaspiraties die door integrationisten als Pfeffer onverbloemd gedebiteerd zijn om een zo efficiënt mogelijke kennisontwikkeling in de organisatiekunde te bevorderen, terwijl anderzijds de relativistische achilleshiel van het pluralisme zelf effectief kan worden vermeden. In termen van de analyse uit de voorgaande paragrafen gaat het er met andere woorden om een organisatievorm te vinden, waarin verschillen noch gebagatelliseerd noch geminimaliseerd of genegeerd worden. In het eerste geval zou men immers geen recht doen aan wat er met verschillende bestaande organisatieopvattingen op het spel staat, in het tweede en derde geval wordt verschil van opvatting niet werkelijk of op zichzelf getolereerd, maar lijkt het eerder te worden gedoogd in de hoop dat er ooit ‘betere tijden’ aan zullen breken. Met name het beroep op een vrije markt van academische ideeën zal met een beloningssystematiek die, zoals Van Maanen suggereerde, vooral gericht is op de vergroting van “prestige, power and pay” nauwelijks duurzaam in staat zijn om zich aan de functionele rationaliteit van het integrationisme te onttrekken. Aan het doel van Burrell en Morgan om structureel ruimte te bieden aan de ontwikkeling van niet-functionalistische organisatieopvattingen, lijkt op die manier dan ook nauwelijks tegemoet gekomen te kunnen worden.

Toch hoeven pluralisten hier niet met lege handen te staan. In de politieke wetenschappen is de stabiliteit van plurale democratische samenlevingen immers een onderwerp van studie

met een respectabele geschiedenis en staat van dienst. Auteurs als Lipset, Dahl en Lijphart hebben zowel op theoretisch als empirisch niveau bijgedragen aan de ontwikkeling van inzicht in de werking van een politiek pluralisme in landen die ondanks het bestaan van potentieel ontwrichtende maatschappelijke tegenstellingen ('cleavages') als stabiele democratieën konden functioneren. Vooral het onderzoek van Lijphart naar een verklaring voor de stabiliteit van de Nederlandse democratie ten tijde van de verzuiling, levert voor de organisatorische verankering van een duurzaam pluralisme in de organisatiekunde een op zijn minst interessant uitgangspunt, ofschoon de nazaat van deze 'pacificatiedemocratie' in de vorm van het poldermodel in de Nederlandse politiek onlangs in een ernstige legitimiteitscrisis lijkt te zijn geraakt.

De centrale stelling van Lijphart is, dat een gemeenschap die gekenmerkt wordt door scherpe levensbeschouwelijke (in ons geval paradigmatische) tegenstellingen het gevaar van desintegratie af kan wenden en een relatief stabiel pluralisme kan waarborgen, als de bestuurlijke elites van de betreffende groepen bereid zijn om middels overkoepelende samenwerking de bestaande conflicten te 'pacificeren'. Opmerkelijk is, dat Lijphart zelfs claimt dat regelmatige dialoog en contact tussen leden van verschillende zuilen voor deze stabiliteit contraproductief zouden zijn, terwijl de klassieke theorie van het pluralisme er juist van uitging dat dergelijke grensoverschrijdende contacten of 'dwarslopende bindingen' de belangrijkste verklaring voor een stabiel pluralisme waren. Zo stelt Lijphart dat:

"wanneer verschillende bevolkingsgroepen sterk uiteenlopende levensbeschouwingen aanhangen en belangen hebben, een onderling isolement tussen deze groepen bevordelijker is voor de stabiliteit van het democratische stelsel dan een hoge mate van dwarslopende bindingen."³³¹

De scherpste van bestaande tegenstellingen maakt duidelijk, dat groepsleden beter kunnen afzien van een al te grote zendingsdrang door zich tegenover andersdenkenden passief op te stellen. Daarnaast moeten elites tegelijk het bestaande systeem willen handhaven, in de verwachting dat ze niet in staat zullen zijn een openlijke strijd tussen opvattingen definitief in hun eigen voordeel te beslissen. De bereidheid tot compromis onder voorwaarde van evenredige verdeling van beschikbare middelen en de baten van samenwerking stelt elites dan in staat een stabiel pluralisme in stand te houden en desintegratie te voorkomen. Lijpharts pacificatiethese wordt daarmee verklaard uit twee variabelen, te weten de politieke cultuur (verzuild in plaats van homogeen) en het gedrag van elites (samenwerking in plaats van concurrentie). Op grond daarvan komt Lijphart tot een typologie van democratische stelsels (zie schema).³³²

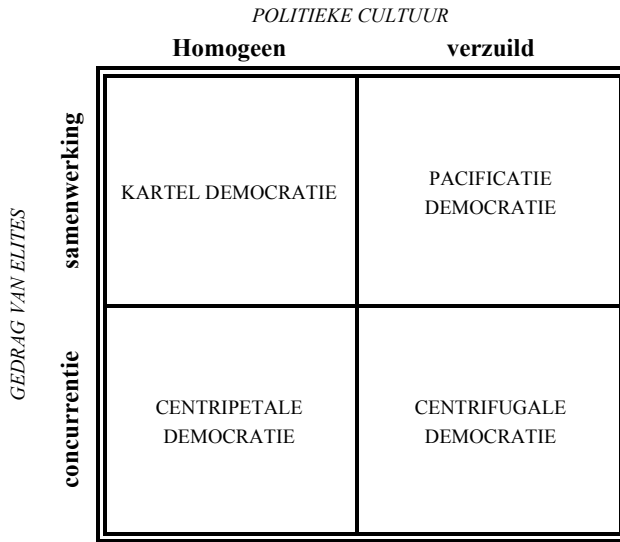
Volgens Lijphart zijn de centripetale en de pacificatiedemocratie de enige stabiele vormen van politiek pluralisme. De centrifugale zal immers gemakkelijk tot scheuring in de samenleving leiden, de karteldemocratie daarentegen leidt eerder tot een soort implosie van het democratisch en pluralistisch karakter van een samenleving (waarvan het verwijt van achterkamertjes politiek en gebrek aan transparantie in onze huidige samenleving een duidelijk voorbeeld biedt).

In een bevlogen kritiek heeft Hoogenboom deze pacificatiethese van Lijphart onderzocht en van een aantal voor mijn doel significante kanttekeningen voorzien. Hoogenboom ver-

³³¹ Lijphart (1976: 216)

³³² *ibid.* 234

wijt Lijphart vooral een veel te statische en eendimensionale conceptie van het begrip politieke cultuur, waardoor vanwege de veronderstelde passiviteit en lijdelijkheid van burgers het gedrag van elites in het verzuilde landschap van de Nederlandse politiek eigenlijk elke vorm kon aannemen. Beide variabelen komen daardoor volkomen los van elkaar te staan en bieden dan nauwelijks nog een verklaringskader voor het ontstaan en de ontwikkeling van de pacificatiedemocratie in Nederland noch voor de schijnbare voortzetting ervan in het poldermodel, nadat de zuilen al grotendeels waren verdwenen.³³³



Figuur 7: Lijpharts typologie van democratische stelsels

Volgens Hoogenboom hadden de zuilen voor verschillende groepen en in verschillende periodes echter een andere dominante betekenis of *raison d'être*, waardoor zowel de verhouding tussen de zuilen als de institutionele vorm die de verzuiling aannam (de vergaande mate van isolationisme), werden bepaald. Hoogenboom noemt in het bijzonder de motieven van *emancipatie*, het *behoud van eigen identiteit*, de uitoefening van *sociale controle* binnen de eigen zuil en een politieke *elite-cultuur van pluralisme*.³³⁴ In eerste instantie domineerde in Nederland voorafgaand aan de pacificatie van 1917 en gedurende het interbellum vooral het emancipatiemotief op grond waarvan verschillende zuilen (vooral de 'kleine luyden' en de socialisten en in mindere mate de katholieken) zich politiek organiseerden. Dit motief vereiste echter een mate van strijdbaarheid die op zichzelf geen stabiliserende werking voor de Nederlandse politiek kon hebben. Het gevaar van scheuring was toen dan ook nog sterk voelbaar. Door het succes van deze emancipatie en de institutionele verankering ervan in van elkaar geïsoleerde zuilen konden de elites van deze zuilen echter

³³³ Hoogenboom (1996: 19v).

³³⁴ *ibid.* 66.

steeds minder hopen om de politieke macht in het land ten koste van andere zuilen naar zich toe te trekken. Daardoor en onder invloed van externe omstandigheden zoals de economische crisis van de jaren '30 en het opkomende fascisme nam de compromisbereidheid toe en verschoof het accent mettertijd steeds meer naar de consolidatie van de bestaande machtsbasis via het bewaken van de eigen identiteit en een vergaande mate van interne sociale controle. Met name voor de confessionele zuilen was na de Tweede Wereldoorlog de bescherming van de integriteit van de eigen zuil tegen de invloed van algemene ontwikkelingen van individualisering en secularisering goed herkenbaar. Intussen werkte het bestaan van de diverse zuilen op het niveau van het politiek systeem gaandeweg een binnen de zuilen steeds breder geaccepteerde set van politieke spelregels in de hand, op grond waarvan de zuilelites effectief konden samenwerken en een stabiele democratische besluitvormingscultuur konden vormen die op een breed draagvlak in de samenleving steunde. Tegelijk raakte de culturele bestaansbasis van de zuilen vanaf de jaren '60 mede daardoor echter steeds meer aan erosie onderhevig, waardoor de politieke cultuur steeds homogener werd en van lieverlee evolueerde naar het tot voor kort zo geroemde poldermodel, dat volgens Hoogenboom een in alle aanzicht stabiele karteldemocratie vertegenwoordigt.³³⁵

Hoogenbooms schets van de motieven die aan de paradoxale dynamiek van extreme levensbeschouwelijke verdeeldheid en democratische stabiliteit ten grondslag hebben gelegen, vertoont een opmerkelijke gelijkenis met de argumenten waarop isolationisten als Burrell en Morgan, maar ook Kuhn en Biagioli beroep hebben gedaan om een geïsoleerde en autonome ontwikkeling van paradigma's te bepleiten.³³⁶ Kuhns beroep op isolement als voorwaarde voor kennisontwikkeling, Biagioli's argument van intellectuele steriliteit en wederzijdse afkerigheid in de verhouding tussen paradigma's als basis voor het behoud van hun identiteit en Burrell en Morgans benadrukking van emancipatie ten behoeve van vernieuwing drijven alle op de gedachte, dat de verdeeldheid van een gemeenschap ontwikkelingsdynamisch niet per definitie synoniem is met instabiliteit en ook niet middels een streven naar brede consensus en verzoening gematigd of verzacht hoeft te worden. Hoogenboom maakt daarbij echter in het verlengde van Lijphart wel attent op de noodzaak dat de elites van groeperingen onderling op basis van evenredigheid tot bestuurlijke afstemming komen over de verdeling van gemeenschappelijke middelen, waarmee zij bij hun achterban tegelijk steun kunnen verwerven en sociale controle kunnen behouden. Daarvoor zullen zij op dat bestuurlijk niveau hun competitiviteit wel moeten opgeven en zoals het in de politieke theorie van het pluralisme heet, 'prudent leadership' in acht moeten nemen. Het dynamische pacificatiemodel van Hoogenboom is in deze context echter ook veel minder afhankelijk van de veronderstelling van lijdelijkheid en passiviteit bij de achterban van elites, waarop Lijphart zich moest beroepen.

³³⁵ *ibid.* 105. Het is natuurlijk de vraag, of Hoogenboom deze conclusie na de gebeurtenissen rond de verkiezingen van 2002 nog onverkort zou handhaven. Met name de bestaande politieke onverschilligheid en teleurstelling onder delen van de Nederlandse bevolking, retrospectief herkenbaar in teruglopende opkomstpercentages bij verkiezingen en een gestaag groeiend aandeel zwevend electoraat, zijn een factor die hij niet expliciet in zijn analyse heeft betrokken en als teken van sluimerende instabiliteit en kritiek op de bestuurlijke arrogantie van de politieke elite in ons land kan worden uitgelegd.

³³⁶ Zie hierboven p. 28 en 118.

Naar een wereldwijd gedistribueerd netwerk als de wetenschappelijke gemeenschap van de organisatiekunde zal dit pacificatiemodel, zoals het in Nederland historisch zijn beslag heeft gekregen, ongetwijfeld niet één-op-één vertaalbaar zijn. Het is bijvoorbeeld de vraag, in hoeverre gezien de strategische intentieverklaringen van integrationisten als Pfeffer momenteel de bestuurlijke compromisbereidheid van paradigmatische protagonisten aanwezig is om tot 'afspraken' te komen. De beschikbare institutionele kaders om in de allocatieve sfeer een 'leven en laten leven'-arrangement concreet te instrumenteren zijn natuurlijk ook niet van dezelfde orde. Toch mag in analogie met Hoogenbooms dynamische pacificatiemodel gesteld worden dat de emancipatie van niet-functionalistische organisatieparadigma's gedurende de afgelopen twintig jaar wel grotendeels is volbracht. Postmoderne, kritische en interpretatieve groeperingen in de organisatiekunde hebben zich intussen zowel intern in de vorm van 'invisible colleges' met hun eigen kennisdistributiekkanalen als extern in relatie tot de maatschappelijke cliëntèle van onderwijs en onderzoek zodanig institutioneel verankerd dat zij niet meer zomaar van het toneel zullen verdwijnen. Daardoor zullen initiatieven en oproepen om de ontstane diversiteit binnen de discipline weer ongedaan te maken, bijvoorbeeld middels het eenzijdig opleggen van strikte methodologische kwaliteitsnormen voor organisatieonderzoek of het sanctioneren van paradigmatisch vooringenomen tijdschiftratings, op zichzelf beschouwd nauwelijks heilzaam kunnen zijn.³³⁷ Weliswaar kunnen dergelijke initiatieven op het lagere aggregatieniveau van lokale wetenschappelijke instellingen in een soort 'Staphorst'-format succesvol blijken, maar het is twijfelachtig of de baten daarvan op langere termijn kunnen opwegen tegen de coördinatiekosten die met de handhaving van zulke monoparadigmatische regimes gepaard gaan. De huidige ontwikkelingsfase van de organisatiekunde als discipline wijst er eerder op, dat de bereidheid tot samenwerking op het niveau waar Pfeffer dit zoekt, gebaat is bij erkenning van de diepgaande verschillen tussen paradigma's en van het recht voor elke paradigmatische zuil de eigen integriteit inhoudelijk en organisatorisch te waarborgen en daartoe op basis van evenredigheid ook de middelen te verwerven. 'Prudent leadership' door de bestuurlijke elites van paradigma's op verschillende niveaus in de organisatiekunde impliceert dan, dat men elkaar over en weer de noodzakelijke middelen van bestaan gunt en tegelijk intraparadigmatisch middels de daartoe beschikbare instrumenten van sociale controle (geprefereerde kennisdistributiekkanalen, wetenschappelijke doelstellingen, methodologische richtlijnen e.d.) aan een optimale ontwikkeling en interne uitwerking van het eigen gedachtegoed werkt. Interparadigmatische dialoog is in een dergelijk isolationistisch organisatorisch arrangement op zichzelf niet onmogelijk of verboden, maar ook minder wezenlijk voor een betekenisvolle ontwikkeling van de organisatiekunde dan door integrationisten en pluralisten veelal is beweerd. En verzoening hoeft er ook allerminst het natuurlijke eindpunt van te zijn. We zouden ons eerder zorgen moeten gaan maken, als een dergelijke dialoog op den duur in alle gemoedelijkheid gevoerd zou worden (met een goed glas wijn ter afsluiting) en er blijkbaar niets meer op het spel staat. Vanuit isolationistisch gezichtspunt is de onverschilligheid van een *laissez-faire* beleid in dat opzicht een grotere bedreiging voor de ontwikkeling van de organisatiekunde dan de schismatische gevaren die aan de actieve mobilisering van conflict verbonden zijn.

³³⁷ Willmott (1993) sprak in dit verband van een 'reactionair postmodernisme'.

6.6 Conclusie

Zowel op het niveau van de onderzoekspraktijk als in het management van de organisatiekunde als discipline hebben pluralisten geprobeerd instrumenten te ontwikkelen om de incommensurabiliteit van paradigma's praktisch onschadelijk te maken zonder de bestaande pluriformiteit van organisatiekundige benaderingen op te geven en zo binnen de discipline een zekere interparadigmatische tolerantie te bewerkstelligen. In dit hoofdstuk heb ik beargumenteerd, dat deze pogingen het incommensurabiliteitsprobleem structureel onderschatten. Incommensurabiliteit blijkt zo ook op praktisch niveau een organisatieprobleem van formaat op te werpen, dat door pluralistische organisatie-theoretici op belangrijke punten is miskend. De bescherming van interparadigmatische tolerantie is daarbij eerder gediend met een isolationistische ontwikkelingsstrategie om de bestaande diversiteit te managen dan met min of meer halfslachtige pogingen tot inhoudelijke bemiddeling en verzoening of pleidooien voor volledig vrije mededinging op de marktplaats voor academische ideeën. De exclusieve geldingsdrang van organisatiekundige visies laat zich niet beugelen door haar te bagatelliseren.

Voorstellen voor multiparadigmatisch onderzoek beloven in dit opzicht inhoudelijk weliswaar een rijker inzicht in organisatieverschijnselen mogelijk te maken en daarmee een grotere mate van democratie in de organisatiekunde te realiseren door aan verschillende paradigma's een legitieme plaats in concreet onderzoek te bieden, maar gaan er veelal ten onrechte van uit, dat hun conceptuele strijdigheid wel op enige wijze verzoend kan worden zonder deze visies van hun karakteristieke identiteit te beroven, en dat deze vervolgens ook in eenduidige praktische handelingsoriëntaties voor het management van organisaties samengebracht kunnen worden. Geen van de besproken multiparadigmatische strategieën blijken in dit opzicht praktisch veel concreets te bieden, noch voor het management van organisaties noch voor de bemiddeling van incommensurabele paradigma's. Met name de problemen die zich in Hassards onderzoek bij de British Fire Service hebben voorgedaan, tonen hoe moeilijk het is om aan deze hoog gespannen verwachtingen van multiparadigmatisch onderzoek te voldoen. Zijn enigszins wanhopige toevlucht tot het pleidooi voor een paradigmatische probleemverkaveling, waarbij ieder paradigma een eigen set van organisatiekundige issues krijgt toegewezen om zo te ontsnappen aan de dreiging van een ultieme relativistische ongerijmdheid, laat van de oorspronkelijke inzet van het multiparadigmatisch project zelfs weinig heel. De kans op overeenstemming over een dergelijke taakverdeling lijkt gegeven de incommensurabiliteit van de betrokken paradigma's bovendien uiterst gering.

Dat deze verwachtingen in de praktijk ook in hoge mate ijdel zijn, blijkt voorts pregnant wanneer we het geschil om het management van de organisatiekunde zelf beschouwen. De beleidsmatige aanbevelingen en onderliggende argumenten van integrationisten als Pfeffer en Ackroyd om de bestaande fragmentatie in de organisatiekunde te lijf te gaan door de heersende paradigmamentaliteit af te schaffen en de conformiteit aan een strikt wetenschappelijk en methodologisch normkader af te dwingen staan volkomen haaks op de pluralistische analyses van onder andere Weick, Czarniawska en Van Maanen om variëteit van organisatiekundige onderzoeksstijlen en de dialoog daartussen juist te bevorderen en daarmee een vrije markt van academische ideeën te beschermen, hoe paradoxaal en contraproductief beide visies uit oogpunt van welbegrepen eigenbelang ook schijnen.

Beide benaderingen vertegenwoordigen hierin ideaaltypisch wezenlijk verschillende normatieve houdingen tegenover het management van diversiteit in organisaties, die beide

bovendien in belangrijke mate voorbij gaan aan de praktische betekenis van incommensurabiliteit in de regulering van het intermenselijk verkeer. Het integrationisme wordt in wezen geleid door een proto-politieke grondhouding, waarin de functionaliteit van verschil via structurele roldifferentiatie, specialisatie en professionalisering steeds toetsbaar moet zijn aan een overkoepelende missie en een algemeen organisatiebelang, die de basis verschaffen voor een efficiënte en beheersbare inzet van middelen alsmede voor een heldere en concrete operationalisering van gedragsverwachtingen, op grond waarvan elk mogelijk conflict van waarden ofwel bij voorbaat ondervangen en geneutraliseerd kan worden ofwel als disfunctioneel bestempeld en bijgevolg *rücksichtslos* onderdrukt mag worden. De belangrijkste inspiratie van het pluralisme ligt daarentegen juist in het bestrijden van de dreiging van dogmatische onverdraagzaamheid die in dit functionalistische eenheidsdenken besloten ligt en in de bevordering van tolerantie en een vreedzame coëxistentie tussen andersdenkenden, waarmee tegelijk een grotere flexibiliteit en een breder gedragsrepertoire van organisaties in het vooruitzicht worden gesteld om tegemoet te komen aan de uitdagingen waarvoor zij in hun toenemend dynamische omgevingen worden geplaatst. De voortdurende onderhandelbaarheid en herinterpretatie van werkelijkheden en gedragsverwachtingen die hiervoor vereist is, kan hier echter omwille van de instandhouding van de sociale band omslaan in een conflictmijndend gedogen of bagatelliseren van verschil, een houding van *onverschilligheid* waarin elke keuze praktisch om het even en letterlijk '*gleichgültig*' wordt, waardoor in feite geen enkele richting meer aan het handelen wordt gegeven.

Beide perspectieven miskennen daarmee de wezenlijk conflictueuze aard van hun eigen onderlinge verhouding, i.e. de incommensurabiliteit van de paradigma's waarop zij berusten en die zij tegelijk in hun eigenmachtige en niet steeds even consequent doordachte visies op het management van de organisatiekundige beroepspraktijk proberen te verdisconteren en onschadelijk te maken. In het isolationisme ligt in dit opzicht een praktische grondhouding besloten die enerzijds meer recht doet aan de onvermijdelijkheid en scherpte van paradigmatisch conflict en anderzijds hun behoefte aan zelfontplooiing en autonomie onderstreept, maar in zijn gerichtheid op emancipatie en radicale vernieuwing ook het gevaar in zich draagt van een halsstarrige en zichzelf recursief versterkende onverzoenlijkheid die de realisering van een werkbare en stabiele wederzijdse tolerantie tussen de betrokken visies op het management van verschil in organisaties en in het bijzonder in de organisatiekunde zelf tegelijk ondermijnt.

In Hoogenbooms amendement op de verzuilings- en pacificatietheorie van Lijphart ligt voor dit complexe organisatievraagstuk echter een perspectief besloten, dat weliswaar geen ultieme garanties voor een stabiele ontwikkeling van de organisatiekunde biedt, maar wel de mogelijkheid verschaft deels tegemoet te komen aan de ideologische verwachtingen van elk van de hier geschetste visies en tegelijk de historische dynamiek van ontwikkelingen in het vakgebied gedurende de afgelopen twintig jaar respecteert. Nu de onderhavige paradigma's in de organisatiekunde zich zowel intern in de vorm van '*invisible colleges*' met hun eigen kennisdistributiekkanalen en methodologische instrumenten van sociale controle als extern in relatie tot hun maatschappelijke cliëntèle van onderwijs en onderzoek institutioneel hebben geëmancipeerd en verankerend, ligt de wederzijdse erkenning daarvan via een bewust nagestreefde politiek van verzuiling in zoverre voor de hand, dat de bestuurlijke elites van deze wetenschappelijke 'zuilen' daarmee op basis van evenredigheid en 'prudent leadership' een stabiel pluralisme kunnen realiseren, waarin autonomie, tolerantie en doelmatigheid in de kennisontwikkeling samengaan zonder afbreuk te doen aan de diep-

gaande verschillen tussen hun respectieve organisatieopvattingen. Daarmee lijkt ook maximaal tegemoet gekomen te worden aan de wetenschapssociologische en historische argumenten die Kuhn en Biagioli eertijds hebben ingebracht om de wederzijdse intellectuele steriliteit en het isolement tussen paradigma's te bepleiten als voorwaarde voor wetenschappelijke vooruitgang.

HOOFDSTUK 7

GRENZEN VAN ORGANISEERBAARHEID

7.1 Inleiding

Als we de organisatieproblemen in de organisatiekunde uit de vorige twee hoofdstukken overzien en de gecoördineerde wetenschapsbeoefening (met de dispariteit tussen verschillende vormgevingen hiervan) in dit vakgebied als een *typisch* organisatieverschijnsel mogen karakteriseren, dan betekent dit in feite dat incommensurabiliteit niet alleen een *meta*-theoretisch begrip is dat de verhouding tussen de vruchten van wetenschappelijke arbeid bepaalt, maar een begrip dat inhoudelijk direct betrekking heeft op de concrete organiserende interactie tussen mensen. Het is in de onderlinge omgang tussen deelnemers in dit veld van organiserend handelen in feite *as real as it gets*, de benaming voor een antagonisme dat zich allerm minst hoeft te beperken tot wetenschappelijke gemeenschappen, maar als aspect van de *condition humaine* elke organisatie aanleeft als het ontologisch contrapunt ervan. In termen van Žižek, de meest prominente denker uit de Sloveense school van de Lacaniaanse psychoanalyse die voor dit hoofdstuk de belangrijkste parameters verschaft, kan men incommensurabiliteit zo zien als onuitwisbaar teken, als *symptoom* van een *traumatische realiteit*, waarin de menselijke drang tot organisatie zowel in zijn zingevingsarbeid als in de coördinatie van gedrag tegelijk zijn primaire impuls en zijn onoverkomenlijke grens vindt.³³⁸ De analyse in dit hoofdstuk biedt daarmee ook de grondtrekken van de *anti*-organisatietheorie, die door Burrell en Morgan in 1979 werd gezocht en die – zoals we zullen zien – de nogal paradoxale opdracht toekomt om het veld van organiserend handelen in het (inter)menselijk denken en doen zijn grenzen te bemeten, om aan te geven welke legitieme pretenties we met organiseren kunnen hebben en waar die grenzen overschreden worden.

In dit slothoofdstuk wordt hiermee de transcendente hoofdvraag van deze studie opgenomen, namelijk hoe incommensurabiliteit de mogelijksvoorwaarden en grenzen bepaalt van ons vermogen om iets, wat dan ook, te organiseren. Organiseren kan hierbij opgevat worden als een in wezen door de menselijke verbeelding gedreven vermogen tot overbrugging van de kloof tussen idee en werkelijkheid, in Kants termen: tussen de noumenale en de fenomenale wereld. Sinds Kant in zijn filosofische project op deze manier een transcendente kritiek van het kenvermogen heeft ondernomen, wekt elke studie van dergelijke vermogens die zich de vraag naar de grenzen ervan niet stelt, terecht argwaan. Vertrekpunt van dit hoofdstuk is, dat de organisatiekunde zich deze vraag tot nu toe nauwelijks serieus gesteld heeft. De door organisatiekundigen steeds weer gememoreerde *al-omtegenwoordigheid* van organisaties in onze tijd is in dit verband meer dan een empirische constatering; ze drukt het ontzag en de huiver van een sublieme ervaring uit. Vanaf de vroege negentiende eeuw (in de nasleep van de Franse revolutie en gevoed door de Verlichting en de industrialisering) bestaat een sindsdien nauwelijks meer uitgedaagd maatschappelijk vertrouwen in de *weldadigheid* van organisatie, een ‘*du kannst denn du sollst*’-

³³⁸ Volgens een van de weinige bijdragen die tot nu toe in de organisatiekunde aan het werk van Žižek zijn besteed (Böhm & De Cock 2005), zou zijn manier van denken de organisatiekunde inderdaad met haar eigen *on*mogelijkheid confronteren.

mentaliteit die organisatie voor mens en maatschappij tot universele voorwaarde voor een goed leven lijkt te hebben verheven en de ideologische basis vormt van het huidige managementdenken.

De uitdaging van dit excessieve postulaat vindt in dit hoofdstuk langs twee sporen plaats: ontologisch en ideologisch. Het aangrijpingspunt daarvoor ligt in de metafysische organisatieparadox die Reed al in het functionalisme herkende, namelijk hoe deze visie het Pythagoreïsche uitgangspunt van een *altijd al* volledig gestructureerde en georganiseerde kosmos verbindt aan de morele opgave voor de mensheid, dat zij zich *altijd nog* in deze kosmische orde moet voegen en er op raadselachtige wijze *van nature* blijkbaar (nog) geen deel van uitmaakt. Reed baseert de constatering van deze antinomie op Wolins analyse van de gesublimeerde *politieke* agenda van de organisatie-theorie om sociale integratie te bewerkstelligen. Deze pretentie en de paradox die ermee samenhangt, zijn echter ook buiten het functionalisme alom herkenbaar en veeleer gekoppeld aan het imaginair-symbolische karakter van organiseren, aan het gegeven dat elke organisatie een *verhaal* (zingeving) nodig heeft. Daarmee is tevens de status van het organiserend subject, van de verteller (bijvoorbeeld de visionaire manager die de missie van de organisatie uitdraagt en daarmee 'zijn' medewerkers motiveert), in het geding alsmede de verhouding die hij in dit verhaal aanneemt tot de Ander.

Gebaseerd op de psychoanalyse van Lacan is volgens Žižek tekenend dat het proces van zingeving noodzakelijkerwijs gepaard gaat met een *terugtrekking* van het subject uit de realiteit, exemplarisch uitgedrukt in de methodische twijfel van Descartes, waarbij het subject in de symbolische herovering ervan zijn vervreemde status uit alle macht ongedaan probeert te maken. De grote bijdrage van het Duits Idealisme aan ons inzicht in dit proces, dat de overgang van natuur naar cultuur kenmerkt, is volgens Žižek dat het transcendentale subject niet het autonome, substantiële, zelftransparante en rationele ego is, dat de basis is voor onze individualiteit, maar een gapende *leegte*, een voor zichzelf radicaal ontoegankelijk referentiepunt, het Lacaniaanse "versperde subject" (§), dat als een barst in de ontologische opbouw van de kosmos waarlangs de symbolische 'wederopbouw' van de wereld plaatsvindt, moet worden voorondersteld. Het reële als trauma is nu, dat deze barst, dit gat, nooit geheel opgevuld kan worden, dat elke representatie van de wereld en de plaats van het individu daarin a priori partijdig is, bepaald door een vlek die onze waarneming 'pathologiseert', scheef trekt, en het ons als een bot dat in de keel blijft steken onmogelijk maakt om alles te zeggen.³³⁹ Voor Žižek komt Reeds paradox hiermee allerminst als een verrassing, maar vormt ze de kern van het proces van zingeving waarop elke sociale organisatie-activiteit is gebaseerd, maar die tegelijk de positie van de Ander als subject problematiseert c.q. het probleem van sociale integratie om te beginnen opwerpt (7.2).

Middels het begrip van de 'nulgraad van organisatie' heeft Cooper als een van de weinige denkers in de organisatiekunde een soortgelijke grensverkenning van ons organisatievermogen ondernomen.³⁴⁰ Ook Cooper benadrukt in navolging van het werk van onder meer Lévi-Strauss en Derrida de precaire en wezenlijk partijdige status van organiseren als symbolisch proces van in- en uitsluiting, dat nooit volledig slaagt in zijn ontsnapping aan de overvloed van betekenis waardoor de nulgraad van organisatie, de dubbelzinnige speling van het verschil op de grens tussen 'binnen' en 'buiten' wordt bepaald. Aan organiseren

³³⁹ Žižek (1997: 48-52; 1993: 12v.); vgl. ook Myers (2003: 36v.)

³⁴⁰ Cooper (1990)

kent Cooper op grond van zijn analyse twee functies toe, een therapeutische en een normaliserende, die het subject de geruststellende indruk moeten geven een vast referentiepunt, criterium of anker te hebben –de psychoanalytische fallus– waarmee de wereld gedomesticeerd kan worden. En incommensurabiliteit toont zich juist in deze functies als een traumatische verstoring, een moment van exces (een overvloed aan betekenis) waar de orde van criteria onbepaald en rationeel onbeslisbaar is, terwijl organiseren, of dit nu doelrationeel (in het functionalisme) of communicatief (in het interpretativisme; de consensueel gevalideerde grammatica voor de reductie van dubbelzinnigheid à la Weick: “we komen er samen wel uit”) geduid wordt, deze beslisbaarheid juist vereist. Organiseren behelst zo in de meest algemene zin de duurzame onderwerping van een veld van entiteiten aan een criterium, ofwel de bestendinging van verschil. De kern van de analyses van Žižek en Cooper is, dat zij organiseren hiermee in eerste instantie niet zozeer in zijn weldadige, als wel in zijn inherent *gewelddadige* hoedanigheid tonen, in de noodzakelijk arbitraire en zelfzuchtige tomeloosheid van zijn toepassing. Daaruit volgt tevens de paradoxale inzet van het transcendentale organisatievraagstuk, voor zover ze deze tomeloosheid wil beteugelen door ons organisatievermogen zelf aan een criterium te onderwerpen en zo een grens te stellen. Het is precies de noodzaak *dat* er een grens aan ons organisatievermogen bestaat zonder dat bepaald kan worden *wat* die grens is, die de ultieme grens van ons vermogen tot organiseren aanduidt (7.3).

Het besef van deze onbeslisbaarheid, van de noodzakelijke en onmogelijke bepaling van deze grens, die het antwoord moet geven op de vraag wanneer te stoppen met organiseren, is wat ons postmoderne tijdsgewricht radicaal scheidt van de moderne hoop op grond waarvan iemand als Habermas de Verlichting nog als een “onvoltooid” project kon duiden en Reed nog hoopt op een positief alternatief in de ontwikkeling van de organisatietheorie voor “both the hubris of ‘carry on regardless’ and the despondency of ‘anything goes’”.³⁴¹ Wat de transcendentale wending in de Duitse filosofie volgens Žižek op moreel-politiek niveau (in het formalisme van de Kantiaanse ethiek) manifest heeft gemaakt, is het radicaal *onbewuste* karakter van de morele plicht c.q. de universele Wil. Elke positieve invulling ervan, het meest opvallend in communautaire fantasieën van een Rousseauiaans contractualisme, berust op een fantasie die pretendeert de oervervreemding van het subject ongedaan te kunnen maken, maar die in zijn consequente uitvoering gedoemd is het tegendeel van gemeenschap te bereiken. Voor zover organiseren de collectieve overgave aan een dergelijke fantasie vereist, kan het ook maar beter falen: het slagen ervan zou de ultieme sociale ramp zijn (de reductie van het subject tot een ding). De les die Wolin uit Rousseau trekt en Žižek uit Kant en Hegel, maar die de organisatietheorie grotendeels lijkt te hebben gemist, is dat organisatie (de uitvoering van het sociaal contract) niet bij machte is gemeenschap te creëren, maar slechts de perioden van anonimiteit te overbruggen die mensen in de maatschappij ervaren. Volgens Wolin kan het sociaal contract bij Rousseau daarom slechts een onvolkomen substituut zijn voor de oorspronkelijke *pitié* die mensen tot elkaar brengt: “to communicate is to commiserate”.³⁴² Žižek ontleent een soortgelijke boodschap aan zijn lezing van Hegel en Kant op het niveau van culturen:

“The common ground that allows cultures to talk to each other [...] is not some presupposed shared set of universal values, etc., but rather its opposite, some shared *deadlock*; cultures

³⁴¹ Reed (1999: 45)

³⁴² Wolin (2004 [1960]: 353)

‘communicate’ insofar as they can recognize in each other a different answer to the same fundamental ‘antagonism,’ deadlock, point of failure.”³⁴³

Dit dode punt, deze impasse, is precies wat ons organisatievermogen confronteert met zijn normatieve grens, die uiteindelijk aan een ethiek van terughoudendheid refereert. De incommensurabiliteit van wereldbeelden, paradigma’s, culturen is de voorwaarde die ons organisatievermogen moet respecteren om ‘tot zichzelf te komen’. Door ‘door de fantasie heen te gaan’ en te ontdekken hoe daarmee de splijting van de kosmos wordt verhuld, dat wil zeggen alleen door te stoppen voor de afgrond van het verlangen van de Ander, kan het subject zijn vrijheid en die van zijn medemens als autonome actoren redden. Gemeenschap ‘organiseer’ je niet; meer dan wat ook betekent dat tegenwoordig afzien van ‘de monsterlijke plicht om gelukkig te zijn’ (7.4).

7.2 Transcendentale organisatieanalyse

Om deze conclusie te bereiken als antwoord op de centrale vraag van dit hoofdstuk moeten twee complicaties van de transcendentale organisatievraagstelling vooraf verhelderd worden.

Ten eerste lijkt het voor de hand te liggen dat enig antwoord op deze vraag vereist, dat we weten wat organiseren (ongeveer) is, dat we kunnen beschikken over een (min of meer) eenduidig beeld ervan en wat daaraan dan significant is. En juist dit lijkt, gezien het paradigmadebat in de organisatiekunde, nauwelijks voorhanden.³⁴⁴ Hoewel dit mijn analyse zeker niet *paradigmaneutraal* maakt, sluit ik daarom aan bij een beeld van organiseren zoals dat (met alle meerduidigheid die dat behelst) in de natuurlijke omgangstaal wordt gebruikt, ook wel aangeduid met synoniemen als ‘ordenen’, ‘inrichten’, ‘regelen’ (aan regels onderwerpen) en wat dies meer zij. Met een voorschot op Žižek wordt daarmee een *definiërend* kenmerk van organiseren, dat het een verzameling handelingen of patronen daarvan betreft die *de naam* ‘organiseren’ gemeen hebben, kortom *dat* de term er gewoonlijk voor gebruikt wordt, waardoor de betekenis van ‘organiseren’ eerder een *retroactief effect* van de naamgeving zelf is en de kern ervan hiermee *buiten* de verzameling van fenomenale kenmerken ervan gezocht moet worden.³⁴⁵ Dit begrip beperkt zich dan trouwens niet tot vormen van sociale, laat staan industriële, economische of administratieve organisatie, maar ruimt ook expliciet plaats in voor symbolische en narratieve organisatieverschijnselen, i.e. voor de manier waarop ‘kennis van organisaties’ ook steeds een ‘organisatie van kennis’ inhoudt. Eén bepaling die hier voor mijn analyse uit volgt, is dat organiseren voor zover het zich al als een op zichzelf staande (onafhankelijk empirisch waarneembare) handeling voordoet, in deze alledaagse zin steeds –vooraf maar waarschijnlijker ach-

³⁴³ Žižek (1993: 31)

³⁴⁴ Niet alleen de paradigmamodellen die al eerder in deze studie beschreven zijn, getuigen hiervan; Reed (1999) beschrijft ook een aantal punten van discussie die meer recent de agenda van de organisatie-theorie beïnvloeden, zoals thema’s rond *gender*, *etniciteit*, *globalisering* e.d., kortom voor issues van diversity management. Ook ziet hij aandacht toenemen voor theorievorming over de aard van het organiserend subject.

³⁴⁵ Žižek (1989: 89v). Met dit voorbehoud plaatst hij zich in de discussie tussen descriptivisme en anti-descriptivisme (de causale verwijzingstheorie) overigens aan de kant van de anti-descriptivisten. Zie hoofdstuk 3 hierboven.

teraf— een projectie behelst van een min of meer uitgewerkte voorstelling (representatie, beeld, idee, plan) op de werkelijkheid, waarbij die voorstelling geldt als *maatstaf* waarnaar de realiteit beoordeeld wordt, al hoeft de concrete uitvoering (realisatie, performance, toepassing) ervan allerminst met die voorstelling overeen te komen. Elke organisatie trekt op deze manier een grens tussen toestanden in de werkelijkheid die wel en niet aan de voorstelling, de bedoeling van de organisatie voldoen. Organiseren is ondanks de intentionaliteit die er op deze manier in besloten ligt, dus geen succeswerkwoord. Iets organiseren zonder succes (een feest dat niet doorgaat, een onderneming die failliet gaat) betekent niet, dat er achteraf gezien strikt genomen ook niets georganiseerd zou zijn, dat er geen sprake was van ‘organisatie’.

Een tweede complicatie die hieruit volgt is, dat dit beeld van organiseren ook op de aard van de transcendentale vraagstelling zelf van toepassing is. Vragen naar de *grenzen* van ons organisatievermogen is gezien bovenstaande bepaling dan immers zelf ook een (symbolisch) organisatievraagstuk. Het gaat hier echter niet om de bepaling van succesfactoren, zoals die in management- en organisatie-theorieën worden gezocht, of grenzen van de toepassing van bepaalde organisatievormen, bijvoorbeeld wanneer marktwerking de voorkeur verdient boven hiërarchische handelingscoördinatie, zoals in de transactiekostentheorie.³⁴⁶ Het gaat eerder om de mogelijkheid van *slagen of falen*, op grond waarvan de grenzen waarbuiten je niet eens zou moeten willen of *proberen* om iets te organiseren, kunnen worden getrokken. Anders gezegd: het gaat niet om het produkt van organiseren (‘de’ organisatie) noch om het proces ervan (het ermee bezig zijn), maar om de afperking van het toepassingsveld van het vermogen daartoe, om te bepalen wanneer het überhaupt ‘zin heeft’ en wat we daarvoor *noodzakelijkerwijs altijd al* moeten vooronderstellen en in die zin ook altijd al hebben geaccepteerd.³⁴⁷ Volgens Korthals heeft een transcendentale analyse in dit opzicht steeds betrekking op een praktijk, waarbij het niet gaat om bepalingen van specifieke regels of succescriteria, maar om de *procedureregels voor de legitimatie* ervan. In deze hoedanigheid benadert een transcendentale analyse de methode van rationale reconstructie, al gebeurt dat niet aan de hand van een vooraf gegeven begrip van rationaliteit, maar juist met het oog op de reconstructie van de rationaliteit zelf die in een praktijk belichaamd is.³⁴⁸ De vraag is, kortom, wanneer een vermogen *legitiem* uitgeoefend kan worden en wanneer niet, en wat je er dan van mag verwachten en wat niet.

In deze zin vatte Kant ook de vraag naar de structuur van het kenvermogen en de mogelijkheid van algemeen geldende kennis op. Zoals bekend twijfelde Kant daar op zichzelf niet aan (net zo min als wij eraan twijfelen dat we van alles kunnen organiseren), maar wilde hij gegeven de wildgroei aan denkstromingen in zijn tijd het veld van legitieme kennis afperken, niet door aan te geven welke kennis waar of onwaar was, maar in de vorm van een systematisch en kritisch *vooronderzoek* naar de voorwaarden waarbinnen het kenvermogen legitiem kan worden uitgeoefend dan wel haar veld te buiten gaat.³⁴⁹ Dit laatste

³⁴⁶ Arrow (1974) en Williamsom (1975) zijn natuurlijk de klassieke bronnen.

³⁴⁷ Zie Habermas (1984: 363)

³⁴⁸ Korthals (1986: 20); de mogelijkheid dat verschillende organisatieopvattingen ook verschillende ‘rationaliteiten’ belichamen kan daarbij, gezien mijn analyse in hoofdstuk 4, natuurlijk niet uitgesloten worden. Dit behelst juist een wezenlijk deel van hun incommensurabiliteit.

³⁴⁹ Vgl. Van den Braembussche (1997: 72).

is het veld van de transcendente schijn, van de (negatieve) dialectiek, waar het kenvermogen in onoplosbare antinomieën verstrikt raakt. Een gelijksoortige exercitie heeft Kant ook op het gebied van het begeertevermogen (de wil) en het oordeelsvermogen en hun bijbehorende ervaringsgebieden (moraal en kunst) uitgevoerd en met deze inzet is Kants gehele transcendente project zelf wel opgevat als een omvattend organisatieproject van de menselijke vermogens en ervaringsgebieden.³⁵⁰

Dit betekent echter, dat Kants project al moet hebben voorondersteld wat een transcendente organisatietheorie hem eigenlijk nog had moeten opleveren: de mogelijkhedenvoorwaarden en grenzen van dit organisatievermogen zelf en dus van zijn eigen transcendente project.³⁵¹ Wat daar vooral verontrustend aan is, is dat een transcendente *organisatieanalyse als organisatieactiviteit a priori* al van zijn eigen legitimiteit moet uitgaan en niet *kan* vaststellen, of ze op enig punt in een dialectische schijn zou vervallen zonder daarmee haar grenzen al te buiten te gaan en zichzelf precies op dat punt onmogelijk te verklaren. Eenvoudig gezegd: waar het organisatievermogen zich (in zijn transcendente toepassing) oplegt aan andere vermogens om aan hun legitimiteit specifieke grenzen te stellen, moet het zich in diezelfde hoedanigheid noodzakelijkerwijs immuniseren tegen zijn eigen kritiek.

Maar het blijft niet bij deze immunisering op theoretisch niveau. Met zijn enthousiasme voor de Franse revolutie en bewondering voor de politieke theorie van Rousseau, zoals die uit zijn kleinere politieke geschriften blijken, lag het ook al op het puntje van Kants tong om op de vraag naar de realiseerbaarheid van morele vrijheid in de wereld (de hoofdvraag van de *Kritik der Urteilkraft*) te antwoorden, dat dit een kwestie van ‘organiseren’ is.³⁵² Kort na Kants dood is dat antwoord er bij monde van onder andere Saint-Simon ook expliciet gekomen. Vanaf dat moment groeit organiseren in vliegende vaart uit tot een toverwoord en wordt de noodzaak van organisatie voor de realisering van een goed leven een

³⁵⁰ Vgl. W.T. Jones (1975)

³⁵¹ Natuurlijk kan men ook vermoeden, dat deze ‘kritiek van de organisatorische rede’ door Kant impliciet uitgevoerd is, maar dat doet aan de aard van dit probleem niet af.

³⁵² In deze kleinere opstellen, die tussen 1784 en 1798 gepubliceerd zijn, alsook in de *Kritik der Urteilkraft* uit 1790 gebruikt Kant de termen ‘Organisation’ en ‘organisiertes Wesen’ slechts sporadisch en zoals toen gebruikelijk bijna uitsluitend in evolutionair-biologische zin om de teleologie in de natuur als een ‘System der Zwecke’ aanschouwelijk te maken (zie met name *Rezensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* uit 1785 en KU 289v. en 380v.). Over de sociale organisatie van een volk of gemeenschap (een ‘gemeines Wesen’) spreekt hij voornamelijk in termen van de vorming en uitoefening van een algemene wil die gericht is op de realisering van morele vrijheid en de daarvoor benodigde afstemming van doelen, zoals in het staats- en volkenrecht (zie bijv. de *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) en *Über den Gemeinspruch: Das mag in Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793)). De overeenkomst tussen de beschouwingswijzen van ‘natuur’ en ‘cultuur’ (politiek) als systemen van doelen is echter al zodanig opvallend, dat een analoog gebruik van de term organisatie in sociaal-maatschappelijk verband niet lang meer op zich kon laten wachten. In *Zum ewigen Frieden* (1795) zien we dan voor het eerst, dat Kant de realisering van de algemene wil mogelijk acht door ‘eine gute Organisation des Staats’ (Kant 1973: 145). Vergelijk ook de etymologie van de term organisatie in Starbuck (2003: 156) die een vroeg gebruik van de term in deze sociaal-politieke context precies in 1789 terugvindt bij Sieyès, een pamflettist van de Franse revolutie, en zelfs al bij de Duitse historicus Möser in een tekst uit 1783, al zijn dit klaarblijkelijk nog uitzonderingen.

veelal zonder nadere legitimatie geaccepteerd postulaat, zowel binnen als buiten de organisatiekunde, waarmee ons organisatievermogen ook in de praktijk tegen kritiek geïmmuniiseerd is. Daarvoor is misschien wel het meest tekenend, dat dit uitgangspunt binnen de organisatiekunde zelfs in postmoderne hoek grotendeels gevrijwaard is gebleven van allerlei kritiek die de Verlichting in menig ander opzicht van hieruit te verduren kreeg. Ondanks constatering, dat we er in organisaties maar al te vaak een potje van maken, dat onze natuurlijke en sociale omgeving slechts beperkt ‘maakbaar’ of beheersbaar zijn en rationaliteit (in het bijzonder de calculerende rationaliteit van de homo economicus) in het dagelijks leven een veel minder prominente rol speelt dan de bedrijfskundige orthodoxie ons wil doen geloven, heeft deze kritiek nauwelijks afbreuk gedaan aan het normatieve appèl dat iedereen zijn leven toch naar vermogen dient te organiseren en lijkt niemand zich tot op de dag van vandaag überhaupt een serieus antwoord op de vraag te kunnen voorstellen, wat met organiseren principieel *niet* bereikt kan worden, wat je niet eens zou moeten *willen* organiseren, kortom waar de menselijke organisatiedrift zijn *legitieme* perken te buiten gaat. En toch lijken die grenzen, sinds Kant zijn transcendente vraag voor het eerst opwierp, er ook voor dit vermogen te moeten zijn, waarbuiten het in onoplosbare contradicties verzeild raakt. Reed is zoals gezegd een van de weinigen die via Wolins kritiek op de moderne organisatie-theorie een dergelijke constitutieve organisatieparadox heeft geformuleerd, al beperkte hij die ten onrechte tot het functionalistisch paradigma. Mijns inziens geldt deze antinomie echter ongeacht vanuit welk paradigma men organiseren beziet en biedt ze daarom ook het meest geëigende startpunt voor de transcendente analyse die ik hier voor ogen heb.

7.2.1 Reed's organisatieparadox

Als antinomie van de organisatorische rede kan de metafysische paradox die Reed in de functionalistische organisatie-theorie heeft herkend, kortweg als volgt worden geformuleerd:

These: De wereld als geheel is in zijn structuur en samenhang *altijd al* volledig en uitputtend georganiseerd (een natuur of kosmos).

en

Antithese: In de wereld moet de mens, individueel en collectief, zijn leven *altijd nog* organiseren (door zingeving, zelfontplooiing, *Bildung* e.d.).

Welbeschouwd is het eigenlijk vreemd, dat Reed deze paradox als grondvraag van de organisatie-theorie presenteert en dan ook nog koppelt aan een specifieke stroming daarbinnen, namelijk het functionalisme. In feite poneert de antinomie immers niet minder dan de status van de mens als cultuurwezen, waardoor haar in elke sociale en cultuurwetenschap een centrale plek zou toekomen. Wat de antinomie tegelijk zo verontrustend maakt, is natuurlijk dat ze de positie van de mens in de natuur problematiseert, waarin zijn plaats in tegenstelling tot alle overige dingen blijkbaar niet vastligt. Haar strekking komt erop neer, dat de mens in de wereld een merkwaardige *uitzonderingspositie* inneemt, dat hij *van nature* nog geen deel uitmaakt van de harmonie van de kosmos, dat zijn plaats in het geheel der dingen (zijn bestaan als natuuring) precies *niet* de plaats is waar hij ‘thuis hoort’ en het zijn morele en politieke opgave is om die op eigen kracht te realiseren. De antinomie po-

neert kortom de fundamentele *vervreemding* van de mens tegenover de natuur.³⁵³ Deze uitzonderingspositie, de bron ervan en het specifieke karakter dat er in het moderne westerse denken aan gegeven is, staat ook in Žižeks duiding van de moderne filosofie centraal, waarop ik in de volgende paragraaf inga.

Maar waarom ziet Reed deze antinomie eigenlijk als een *organisatieparadox* die bovendien specifiek het functionalisme treft? Bondig gesteld komt het erop neer, dat bij aanvaarding van de these en verwerping van de antithese, i.e. als er *geen* sprake zou zijn van deze vervreemding en de mens als natuurwezen volledig met de rest van de natuur in harmonie zou leven (ongeveer zoals Rousseau zich de natuurstaat voorstelde), *er helemaal geen aanleiding zou zijn om wat dan ook te organiseren*. Al wat een mens (als volkomen natuurwezen) zou doen, zou bij voorbaat al besloten liggen in de principes en mechanismen van de natuur en daarmee overeenstemmen. Hij zou er, zoals alle andere wezens die we erin aantreffen, simpelweg in opgaan. In zoverre berust de bestaansbasis van de organisatietheorie *senso strictu* op de aanvaarding van de oervervreemding van de mens. De kern van het functionalisme is de belofte deze vervreemding op basis van de ontwikkeling van onze rationaliteit in kennis en moraal en middels de maatschappelijke realisering daarvan in technologie en organisatie ook weer te kunnen overwinnen, en wel zodanig dat elk individu in die maatschappij een hem of haar passende plaats toekomt.

Kenmerkend voor de manier waarop Reed deze pretentie heeft uitgedaagd, is dat hij haar primair kennistheoretisch heeft geïnterpreteerd en via de voorgestelde pluralistische ontwikkelingsstrategie voor de organisatiekunde de technocratische *hybris* van het functionalisme onschadelijk hoopte te maken.³⁵⁴ In feite *verdwijnt* de antinomie daarmee echter niet. Reed ontnemt ons slechts de hoop dat we ooit (objectief of definitief) kunnen weten, *wat* onze plek in de kosmos is, en dat degenen die deze plek (menen te) kennen de voorbestemde (Platoonse) leiders zouden zijn die ons op weg daarheen moeten voorgaan; hij ontkent niet *dat* we in *elk* zingevingsproces desondanks naar deze plaats op zoek zijn en dat organiseren het middel is, waarmee deze ‘zin’ ook in de praktijk van ons leven gestalte wordt gegeven. Reed realiseert zich daarbij terdege de boodschap van zijn belangrijkste inspirator, de politiek filosoof Wolin, dat de constitutieve opdracht van de organisatietheorie van meet af aan en naar zijn aard *politiek* was en is, terwijl ze dit tegelijk in haar grondslagen en zelfbeeld steeds heeft verhuld. Maar die opdracht zit niet minder ingebakken in pluralistische en radicaal humanistische organisatieopvattingen dan in het functionalisme zelf.

Dat de organisatietheorie op deze wijze in feite als een sublimering van het politieke denken moet worden gezien, als een a-politiek antwoord op een politiek vraagstuk, volgt uit de manier waarop de moderne organisatietheorie een antwoord heeft geformuleerd op de diepe teleurstelling over de nasleep van de Franse revolutie (de Jacobijnse ‘dictatuur van de

³⁵³ De Bijbelse versie hiervan is natuurlijk de verdrijving van Adam en Eva uit de Hof van Eden als straf voor het eten van de boom der kennis. Frappant accent daarbij is dat het bijbelverhaal impliceert dat de mens zijn natuurlijke plaats in de harmonie der dingen in feite *verspeeld* heeft *door* zijn erfzonde (kennis van goed en kwaad, zelfbewustzijn). Het is de stelling van Neiman (2001) dat Rousseau de eerste denker van de Verlichting is die (na de aardbeving van Lissabon in 1755) de vervreemding van de mens ten opzichte van de natuur als gesecculariseerd substituuut van de zondeval heeft geïntroduceerd.

³⁵⁴ Reed (1985); zie mijn analyse hierboven (p. 123-6).

deugd') en daarin werd gemedieerd door het heersende wetenschapsoptimisme en de opkomende industrialisering.³⁵⁵ Volgens Wolin was haar eerste en belangrijkste spreekbuis de visionaire en licht waanzinnige Saint-Simon die de superioriteit van de mens over andere diersoorten direct toeschreef aan zijn organiserend vermogen.³⁵⁶ Van Burke via Fourier, Marx en Lenin tot bij anarchisten als Proudhon en Bakunin, bij sociologen van Durkheim en Weber tot Mannheim en vooral ook in de moderne organisatietheorie (Roetlisberger, Mayo, Simon, Drucker, Selznick) herkent Wolin de inzet om de traditionele hiërarchische of despotische definitie van politiek op te heffen en van onderaf, middels een omspannend netwerk van bedrijven en instellingen, te vervangen door een op wetenschap en industrie gestoelde organisatie van de maatschappij, waarin politiek is gereduceerd tot een efficiënte 'administratie van dingen', een idee waarvoor Saint-Simon de basis legde. Voor hem betekende organisatie de door een meritocratische elite van technici, ondernemers, wetenschappers en bankiers mogelijk gemaakte welvaartstaat, waarin politieke instabiliteit, sociale wanorde en machtsmisbruik tot het verleden behoren en de mens in harmonieuze samenwerking een ongeëvenaarde macht over de natuur verwerft en ieders behoefte kan bevredigen zonder van individuen –met name de massa van gewone burgers– overdreven inspanningen of vaardigheden te eisen. Als pendant van de rol van methoden in de wetenschap biedt organisatie op deze wijze een *sociale methode* om gewone mensen in staat te stellen tot ongewone prestaties "in much the same manner that hamburger might be reground into sirloin steak".³⁵⁷

De belofte van organisatie is daarmee volgens Wolin altijd drievoudig geweest: realisme, welvaart en solidariteit. Het probleem zat hem van meet af aan in het laatste: het verlangen naar *gemeenschap*. Saint-Simon constateerde als snel, dat de nieuwe industriële orde eerder parasiteerde op sociale verbanden dan in staat te zijn deze te onderhouden of zelfs creëren en signaleerde in de maatschappij gedurende de industriële revolutie een toestand van 'extreme morele wanorde'. Organisatie bleek geen evident antwoord op het probleem van de *métaphysique du groupe*, op de Rousseauiaanse vraag "hoe een volk een volk wordt", i.e. hoe sociale harmonie, de verbinding met de ander, wordt bereikt en bestendigd. De instelling van een *volonté générale*, waaraan Rousseau zich voorstelde dat elk individu omwille van zijn eigen vrijheid en om niemands knecht te hoeven zijn bereid zou (moeten) zijn zich te onderwerpen, is in zijn concrete en herhaalde uitvoering in samenlevingsverbanden en organisaties (hier vooral via de aan de *volonté générale* verwante concepten van een algemeen of organisatiebelang) bepaald geen automatisme gebleken. Volgens Wolin – en dat lijkt mij volkomen juist– zijn grote delen van de politieke theorie, sociologie en organisatiekunde sinds Rousseau te lezen als een (vergeefse) zoektocht naar het recept ervan.

Wolin zet de zaak genadeloos op scherp, wanneer hij de solidariteitsproblematiek in de organisatietheorie localiseert in het voortdurende spanningsveld tussen leiderschap en volgzzaamheid, tussen elite en massa, waarbij hij niet alleen 'rationalisten' (met name Simon en Barnard) maar vooral 'communitaristen' als Mayo, Roetlisberger, Drucker en Selznick aan het woord laat, voor wie de missie van organisaties en bedrijven niet eens

³⁵⁵ Wolin (2004 [1960]), hoofdstuk 10.

³⁵⁶ Wolin, op.cit. 325.

³⁵⁷ Ibid. 341.

primair de efficiënte productie van goederen en diensten maar eerst en vooral het verschaffen van *fellowship*, sociale integratie en “the maintenance of social values” behelst.³⁵⁸ Wat daarbij opvalt is, hoe deze denkers steeds weer tot de slotsom komen, dat de vrijheid van de loyale (steeds mondiger) medewerker er primair toe dient om zich vrijwillig, “spontaan” en “natuurlijk” onder het gezag van de leiders van de organisatie te plaatsen, hun eigen discretie opofferend, zodat “de vrijheid van het leiderschap om de middelen van de organisatie te gebruiken” niet wordt gecompromitteerd en soepele samenwerking wordt gegarandeerd.³⁵⁹ Voor Drucker representeert het bedrijf in deze context zelfs “the *Contrat social* in its purest form”³⁶⁰ en inderdaad lijkt elke organisatie in de relatie tot zijn medewerkers het sociaal contract in deze zin nog eens ‘dunnetjes’ over te moeten doen (met de terechte vraag, waarom dat eigenlijk nog nodig zou zijn als het sluiten van zo’n contract op maatschappelijk niveau al gelukt was, of –zo niet– wat ons dan doet vertrouwen dat het in gewone organisaties wel zou lukken).³⁶¹ Wolin laat hiermee in de organisatietheorie een onverwerkt Rousseauiaans verleden zien:

“The quest for community undertaken by so many writers, who have reflected so many different political persuasions, suggests that Rousseau’s conception of community has turned into a specter haunting the age of organization, a continuing critic of the sort of life lived within large-scale, depersonalized units, a reminder that human needs demanded more than rational relationships and efficient routines.”³⁶²

Maar veel radicaler dan dit is de specifieke (mis)perceptie van Rousseau die hier werkzaam is, die allerm minst beperkt blijft tot het functionalistische paradigma en sinds 1960, het jaar van publicatie van Wolin’s analyse, hoegenaamd niets aan actualiteit heeft ingeboet. Aandacht voor recente thema’s als vertrouwen in organisaties, communicatie, kennisdeling, cultuurmanagement, organizational learning, ethiek, leiderschap en het motivatievraagstuk (empowermentmodellen inclusief) in de managementliteratuur wordt in hoge mate gekenmerkt door de asymmetrische ‘uitnodiging’ –waarop eigenlijk maar één antwoord mogelijk is– om zich vrijwillig te schikken naar ‘het organisatiebelang’ en er een gewillig verlengstuk van te zijn, waardoor de medewerker –als hij dat ook echt zou doen– eigenlijk nog amper leiding nodig zou hebben. Binnen de contouren van deze fantasie vragen sociaal constructivisten in de organisatietheorie vaak nauwelijks minder van de bereidheid van medewerkers om hun zingeving, hun verhaal, te enten op of zelfs te offeren aan het verhaal van de Ander (de organisatie). Een pregnant voorbeeld van dit postmodern, sociaal-constructivistisch functionalisme wordt geboden door Van Dinten die er een soortgelijke natuurfilosofische anex religieuze lading aan geeft als Wolin al bij Saint-Simon, Durkheim en later bij vele communitaristische organisatiekundigen herkende. Van Dinten –enfin: ons ‘gevoel voor realiteit’– vraagt van het individu eigenlijk niets minder dan totale overgave: “... je accepteert en ervaart dat jijzelf een representatie bent van de betekenis die de omgeving geeft. In die oriëntatie geef je je over aan de omstandigheden en dan nog zul je er niet in

³⁵⁸ Selznick (1957), geciteerd in Wolin (2004: 370).

³⁵⁹ Ibid. 370.

³⁶⁰ Drucker (1946, 1956), geciteerd in Wolin (2004: 375).

³⁶¹ Op de fictieve status van het sociaal contract kom ik in § 7.4.2 nog terug.

³⁶² Ibid. 336.

slagen volledig te doorgronden hoe die betekenis eruit ziet. [...]

Religie geeft troost als je je overgeeft aan verschijnselen die je niet kunt verklaren. Je doet dat volkomen en geheel en je wordt in die overgave dogmatisch en absoluut, want anders kun je je er niet aan overgeven. Je kunt niet een beetje in God geloven en je tegelijkertijd volledig aan Hem overgeven.³⁶³

De problematiek die hier aan de orde is, is natuurlijk de verhouding tussen subject en samenleving, tussen individu en organisatie, in Hegels termen tussen het Particuliere en het Universele, het probleem dat het functionalisme ooit dacht te hebben opgelost, maar dat volgens Reed aan het eind van de twintigste eeuw weer volledig terug is op de organisatiekundige agenda, aangewakkerd door de postmoderne fragmentatie van ons wereldbeeld.³⁶⁴ Door Hancock en Tyler is dit vraagstuk aangeduid als het ‘management van subjectiviteit’ waarbij de organisatiekunde gedreven wordt door de zorg, hoe subjecten (individueen) binnen organisaties ‘ge(re)constitueerd’ kunnen worden door relaties van macht, kennis en identiteit, i.e. ‘hoe intersubjectiviteit kan worden georganiseerd’. Ook zij doen in hun antwoord op deze vraag direct beroep op de communautaire fantasie, hoe de ‘valse’ en ‘opgelegde’ eenheid van huidige organisaties en de vervreemde staat van subjectiviteit die daarin heerst, in een ‘echt rechtvaardige en daarom ethische gemeenschap’ kunnen worden getransformeerd.³⁶⁵ Wat Van Dinten en andere communitaristen daarbij nauwelijks lijken te verdisconteren is echter, dat de prijs die voor deze overgave van het subject aan het verhaal van de Ander betaald wordt, precies zijn reductie is tot een willoos object, een ding, een *substanziële Subjectivität*, zoals Marx de proletariër omschreef³⁶⁶, waardoor sociale organisatie (politiek) inderdaad op veelzeggende wijze gereduceerd wordt tot een ‘administratie van dingen’. Daarin vinden we ook de kern van de analyse die Žižek van de huidige maatschappij geeft, geworteld in de vraag hoe de Duitse filosofische revolutie (de transcendentale wending van Kant en Hegel) een antwoord heeft gegeven op de Franse politieke revolutie (en speciaal op de ontarding daarvan in de Jacobijnse terreur), dat tot op de dag van vandaag in ons denken over organiseren wordt verbloemd. Dit antwoord luidt in kort bestek, dat de instelling van een algemene wil (een organisatiebelang) in de praktijk niet anders dan middels een zuiver ‘subjectieve’ en contingente daad mogelijk is, die vervolgens *rücksichtslos* tot norm wordt verheven en moet worden gehandhaafd. Elk organisatiebelang behelst voor degenen die ertoe geroepen worden het te dienen (zich eraan over te geven) een *forced choice of freedom*: je wordt vrij gelaten in je keuze, zolang je het maar niet in je hoofd haalt om de verkeerde optie te kiezen.³⁶⁷

7.2.2 Het bot dat in de keel blijft steken

Op ontologisch niveau berust Žižeks analyse van dit antwoord in termen van Reed’s paradox op de ontkenning van de these ervan. Inderdaad wordt de menselijke existentie (zijn

³⁶³ Van Dinten (2003: 621)

³⁶⁴ Reed (1999: 16)

³⁶⁵ Hancock & Tyler (2001)

³⁶⁶ Žižek (1993: 10)

³⁶⁷ Žižek (1989: 165v.)

status als subject) bepaald door zijn oervervreemding, maar dit impliceert in wezen de fundamentele disharmonie *van de kosmos zelf*, i.e. het bestaan van een objectieve, ontologische singulariteit, een barst of splijting in het hart ervan, die door geen menselijke interventie (welke politieke organisatie van de samenleving dan ook) ongedaan gemaakt kan worden. Het pluralistische antwoord van Reed: laat iedereen maar eeuwig blijven raden naar het verhaal dat ons van onze existentiële ontredde kan bevrijden, neemt niet weg dat elk van die verhalen erop gericht is deze 'wond' in de structuur van de kosmos 'dicht te naaien', i.e. de mens een specifieke plaats toe te wijzen in 'het grote geheel der dingen'. Maar dat moeten we, zo stelt Žižek, helemaal niet willen. Wat volgens hem met het kritisch idealisme expliciet is gemaakt (voor het eerst in de antinomieën van de zuivere Rede bij Kant), is dat de kosmos tegelijk een onmisbare notie is om de consistentie van onze ervaring, ons alledaags realisme, te redden én een illusie, een fictie die niet bestaat.³⁶⁸ De onderkenning hiervan heeft uiteindelijk een strikt ethische betekenis: de inconsistentie van de kosmos, het bestaan van deze 'barst' in de structuur ervan (die het subject is), is volgens Žižek onmisbaar voor de menselijke vrijheid, voor het vermogen van het subject om als een spontaan-autonoom actor op te kunnen treden. Žižek vindt dit Kantiaanse inzicht cruciaal: het toemeten van een vaste plaats aan de mens in het universum (de taak van de metafysica) kost hem zijn vrijheid, al is die transcendentale vrijheid, de grondslag voor ons bestaan als moreel wezen, ook onze grootste zorg vanwege zijn huiveringwekkende onttembaarheid, i.e. onze neiging tot het kwaad.³⁶⁹

Met dit spanningsveld, waar het Verlichtingsdenken om draait, tracht Žižek zich middels zijn eigenzinnige lezing van Kant en Hegel te verstaan.³⁷⁰ Žižek presenteert zich hierin als een trouw volgeling van Lacan en baseert zijn analyse met name op diens onderscheid tussen drie ordes van ervaring: die van het Imaginaire, het Symbolische en het Reële en de manier waarop het subject hierin gestalte krijgt. Žižek keert daarmee terug naar de bewustzijnsfilosofie. De positie die hij hier inneemt, plaatst hem tegelijk in de traditie van het postmodernisme, maar stelt hem ook in staat om er afstand van te nemen.³⁷¹ Žižeks analyse van het subject is radicaler dan de 'decentringsthese' van postmoderne filosofen, de these van de 'dood van het subject' voor zover die (ook in de organisatiekunde³⁷²) is geïnterpreteerd als het gegeven, dat het subject geen controle heeft over zijn eigen 'individualiteit', maar deze het produkt is van het netwerk van relaties dat hij onderhoudt, van de oneindige

³⁶⁸ Žižek (1993: 10)

³⁶⁹ *ibid.* 15

³⁷⁰ Žižek maant zijn publiek regelmatig om deze filosofen niet 'volgens de boekjes' te lezen: Kant is niet de grote verdediger van eenheid (in kennis, moraal en kunst) die Lyotard er bijvoorbeeld nog in zag (zie Hoofdstuk 4 hierboven), maar juist degene die de onbereikbaarheid hiervan scherp inzag, en Hegel wordt door Žižek niet als Kants grote tegenstrever geportretteerd, maar juist als zijn meest radicale en consequente volgeling.

³⁷¹ Lacan heeft als wegbereider van het poststructuralisme in de Franse filosofie, niet in de laatste plaats vanwege de rol van de structuralistische linguïstiek van De Saussure in zijn herinterpretatie van Freud, een niet geringe invloed gehad op de conceptuele matrix waarbinnen filosofen als Foucault, Derrida, Deleuze en Lyotard hun denkstijl hebben ontwikkeld. Zie hiervoor bijvoorbeeld Ritter (1997) en Berns e.a. (1979).

³⁷² Zie bijvoorbeeld Hassard (1993), Linstead (1993, 2000)

‘signifying chain’ waardoor het individu wordt betekend, ingevuld met een concreet beeld van zijn ‘persoon’.³⁷³ Žižeks claim is juist, dat de kern van het subject precies is, wat aan deze voortdurende poging tot betekening, tot zijn volledige inscriptie en integratie in het intersubjectieve veld van de symbolische orde, ontsnapt. De postmoderne decentrerings-these mist daarmee volgens Žižek waar het eigenlijk om gaat, omdat ze niet doordringt tot haar transcendentale grondslag: de mogelijkheid van het verlangen (naar symbolische integratie, i.e. de ultieme opheffing van de oervervreemding van het subject) en de fundamentele onvervulbaarheid ervan.

Centraal daarin staat Lacans concept van het Reële en de wijze waarop de mens de traumatische confrontatie daarmee in zijn organisatie- en zingevingsarbeid uit alle macht probeert te ontlopen, terwijl het in de meest basale zin tegelijk zijn bestaanskern uitmaakt. Het Reële bij Lacan moet volgens Žižek scherp onderscheiden worden van de ‘objectieve’ werkelijkheid, van de ‘ultieme externe verwijzing van het symbolische proces’, ofwel van de dingen, processen en gebeurtenissen zoals ze buiten onze representaties en gewaarwordingen ervan om op zichzelf bestaan en plaats vinden. Het Reële is veeleer

“... precies de X die altijd iedere neutrale representatie van de externe verwijzende werkelijkheid onmogelijk maakt [...] niet zozeer het onzichtbare ‘voorbij’, dat ontglipt aan onze ogen, [maar] de vlek of de smet die onze ‘onmiddellijke’ waarneming van de werkelijkheid verstoort of verduistert, die de directe rechte lijn van onze ogen naar het waargenomen object doet ‘afbuigen’.”³⁷⁴

Deze kwalificatie moeten we niet opvatten als de platitude van de gebrekkingheid van onze zintuigen (als we maar betere ogen hadden, dan viel het wel mee). Het probleem zit volgens Žižek (en dat ziet hij ook als het belangrijkste verschil tussen Kant en Hegel³⁷⁵) niet aan de kant van de manier waarop de verschijnselen zich aan ons voordoen (de principiële onvolledigheid van onze fenomenale ervaring), maar in het symboliseringsproces *zelf*, in de discursieve *vorm*, en het noodzakelijke en daarom traumatische *falen* ervan. Het Reële is zo *immanent* aan de symbolische orde en kan zelf niet positief gesymboliseerd worden, juist omdat het er immanent aan is; het toont zichzelf alleen *als* c.q. *in* de onvermijdelijke instorting van het proces van zingeving.³⁷⁶

“Of ten opzichte van de waarheid: het reële *qua* trauma is niet de ultieme ‘onuitspreekbare’ waarheid die het subject alleen asymptotisch kan benaderen, maar het is datgene dat iedere symbolisch gearticuleerde waarheid voor altijd tot ‘niet-alles’ maakt, laat mislukken, een bot dat in de keel van het sprekende wezen is blijven steken en het hem onmogelijk maakt om ‘alles te vertellen’.”³⁷⁷

Het Reële is dus niet de objectieve werkelijkheid noch de symbolische (door taal bemiddelde) werkelijkheid waarin wij dagelijks leven inclusief de sociale rollen en instituties die daarbij horen, door Lacan ook aangeduid als ‘de grote Ander’ of de Wet, noch zelfs het verschil tussen beide. Het is eerder (in de typisch Hegeliaanse negatie-van-de-negatie vorm

³⁷³ Is dit niet precies, wat Van Dinten hierboven ook benadrukt?

³⁷⁴ Žižek (1997: 48-49)

³⁷⁵ *ibid.* (1993: 20)

³⁷⁶ *ibid.* (1997: 53)

³⁷⁷ *ibid.* 50-51

waar Žižek zo dol op is) het verschil *tussen* dit verschil en elke symbolisering ervan, kortom de onmogelijkheid om het verschil symbolisch te vangen (i.e. hun radicale incommensurabiliteit). Dit 'bot in de keel', dit 'niet-alles',³⁷⁸ is volgens Žižek strikt correlatief aan het subject, het Cartesiaanse *Cogito*, dat Lacan paradoxaal tot het subject van het *onbewuste* had verklaard.

Žižeks diepzinnige analyse van het *Cogito* (het eindpunt van de methodische twijfel van Descartes, dat alleen bereikbaar was door zijn radicale en letterlijke terugtrekking uit de werkelijkheid) komt erop neer, dat hij (ook hier weer) aan Kant het inzicht toeschrijft, dat dit transcendentaal subject, het ik van het zelfbewustzijn, niet gelijkgesteld mag worden aan de *res cogitans*, de fantasie van het zelftransparante, rationele ego, de persoon die we ons in de alledaagsheid van ons leven voorstellen te zijn, het fenomenale ik. Tegelijk is dit subject echter ook niet gelijk aan het noumenale Zelf-op-zichzelf, het 'Ding in mij dat denkt'.

"The act of 'I think' is trans-phenomenal, it is not an object of inner experience or intuition; yet for all that, it is not a noumenal Thing, but rather the void of its lack: it is not sufficient to say about the I of pure apperception that 'of it, apart from them [the thoughts which are its predicates], we cannot have any concept whatsoever'. One has to add *that this lack of intuited content is constitutive of the I; the inaccessibility to the I of its own 'kernel of being' makes it an I.*"³⁷⁹

Waarom is dit zo? Waarom is het 'ik denk' (het *Cogito*) niet mijn noumenale Zelf, waarvan mijn empirische persoon de verschijning is? Žižek stelt, dat deze identificatie tot een zelfvernietigende kortsluiting leidt: ik (het *Cogito*) zou mijzelf (het Ding dat denkt) introspectief als een deel van mijzelf (zoals ik verschijn, een klein stukje wereld) moeten kunnen waarnemen, "alsof het subject, binnen zichzelf, een deel kan ontmoeten dat 'zijn zelf' is."³⁸⁰ Kijk: daar heb je mij. Daarom moet het *Cogito* ook op fenomenaal niveau leeg zijn en kan ons zelfbeeld er dus ook geen representatie van zijn. Dit subject, deze leegte van het Ik in de performatieve voltrekking van het denken, is radicaal ontoegankelijk voor zichzelf.³⁸¹ Dit is het *sujet barré* (\$) van Lacan, het subject dat voor zichzelf 'versperd' is, maar ook logisch voorafgaat aan elke inhoudelijk zelfbeeld, het deictische punt van zuivere zelfreferentie, dat Lacan ook aanduidde als het '*sujet de l'énonciation*' in oppositie tot het '*sujet de l'énoncé*'. De paradox van het zelfbewustzijn is daarmee, dat ik mijzelf alleen bewust kan zijn van mijzelf als iets waarvan ik mij de kern niet bewust ben, of zoals Kant het uitdrukte:

"...bin ich mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin."³⁸²

³⁷⁸ Deze woordkeuzes zijn niet willekeurig: de eerste verwijst naar Hegels cryptische spreuk "de Geest is een bot"; de tweede naar de formules van de seksuele differentie van Lacan, waarin het vrouwelijke wordt getypeerd als het 'niet-alles'.

³⁷⁹ Ibid. (1993: 14), nadruk in origineel.

³⁸⁰ Ibid. (1997: 31)

³⁸¹ ibid. 16

³⁸² Kant KrV B157

Zoals Žižek laat zien, geldt volgens Kant precies hetzelfde voor de aard van het transcendentaal object, voor 'de zuivere gedachte van 'iets' in het algemeen = X', dat ook geen deel is van het geheel van gewaarwordingen van een concreet ding, maar als lege gedachte voorondersteld moet worden om de link tussen onze (eindige) gewaarwordingen en de objectieve werkelijkheid te garanderen. Beide slaan een kloof, kerven een gat in het geheel van de representaties die we in de symbolisering van onze ervaring bij elkaar brengen. Ze zijn de niet benoembare overblijfsels, de momenten van zuivere geponoerdheid (het noumenale Ding-an-sich is uiteindelijk een *ens rationis*, een zuiver *Gedankending* van iets dat buiten het denken ligt) die het *voor het denken* onmogelijk maken de 'materiële' concreetheid van het ding zelf ooit te 'be-vatten'; althans, dat is de consequentie die Hegel volgens Žižek uit Kants idealisme trekt.

"[...] what appears in and to our experience as the extra-notional surplus, as the 'otherness' of the object irreducible tot the subject's notional framework, impenetrable to it, is always-already the fetishistic, 'reified' (mis)perception of an inconsistency of the notion to itself."³⁸³

De incongruentie van de symbolische orde met wat daarbuiten ligt, slaat zo naar binnen toe, als een gebrek in de symbolische orde (de grote Ander, de Wet) zelf, aangeduid als het traumatisch Reële. Daarom is er volgens Žižek ook geen metataal, geen maatstaf, die niet zelf mede op het spel staat bij de toets van onze kennisaanspraken.³⁸⁴ Dit betekent niet dat metataal een zuiver imaginaire entiteit is, een verzinsel dat niet bestaat (zoals eenhoorns of gouden bergen). Volgens Žižek behoort metataal tot het Reële: je kunt de positie ervan niet echt innemen, maar ontkomt ook niet aan de ponering ervan, waaruit per ultimo de onherroepelijke zelflegitimatie van de symbolische orde volgt ("de wet is de wet"; "ik zeg precies wat ik wil zeggen, want dat is wat ik nu zeg").³⁸⁵

Žižek duidt de positie van het Reële ten opzichte van de symbolische orde (die van het subject ten opzichte van het Ik, van het ding ten opzichte van zijn representatie) aan met de Lacaniaanse term *extimiteit*. Het Reële is datgene wat 'meer' is aan het symbolische dan de representatie zelf; voor het subject wat 'in mij meer is dan mij', de harde kern die zich niet laat symboliseren, een overblijfsel of residu, dat Lacan ook wel *das Ding* of '*objet petit a*' noemt. Deze 'meest intieme' kern in het hart van het subject is tegelijk het product van het symbolisch proces en datgene wat er toch ook extern aan is en zich manifesteert als symptoom (een zinloze *tic*, een walgelijke wrat) dat verraadt dat er 'van binnen' iets niet klopt.³⁸⁶ De term *extimiteit* geeft precies deze externe intimiteit aan, de manier waarop het subject in ons onze meest intieme vreemde is. En moet op het niveau van de zingeving incommensurabiliteit niet precies worden opgevat als *das Ding* ervan, als symptoom van de interne splijting van de symbolische orde zelf, de intieme vreemde of oninterpreteerbare, partijdige en willekeurige rest van elke (symbolische) organisatie?

³⁸³ Žižek (1993: 20)

³⁸⁴ Zo ontdekt het denken volgens Hegel (aan het eind van de dialectiek van het Zijn in zijn *Wissenschaft der Logik*) in de vraag naar de maat van de maat, i.e. in het probleem van het criterium, de mateloosheid of onverschilligheid van het Zijn voor de maat van het denken als eerste bepaling van het Wezen.

³⁸⁵ *ibid* (1989: 156)

³⁸⁶ *loc.cit.* 76v., 180v.

De instorting van de symbolische orde, waarin het Reële zich toont, is volgens Žižek mees-terlijk verbeeld door Magritte in het schilderij *La lunette d'approche* dat op de kaft van dit boek is afgebeeld. Hier zien we hoe ons venster op de wereld in de ruiten wordt afgebeeld middels een reeks symbolische representaties die het Reële, het zwart dat door de opening zichtbaar is, verbergen. Je kunt zeggen, dat de dynamiek van zingeving die in het schilderij wordt uitgebeeld uiteindelijk gericht is op het sluiten van de ramen. In die operatie, en daar wordt in het schilderij op magistrale wijze rechts boven in het schuin openstaande raam de aandacht op gevestigd, komt de functie van de fantasie tot uiting als een verbeeldingskader –de kamer– dat van binnen uit de consistentie van onze werkelijkheidsbeleving schraagt. Dit is de eerste manier waarop Žižek de orde van het Imaginaire bepaalt: als onontbeerlijk steunpunt en draagvlak voor de consistentie van de symbolische orde. De primaire functie van de fantasie is het Reële ‘buiten te sluiten’ door het venster dicht te doen en zo een vol-ledig consistent beeld te krijgen, ook al betekent dit eveneens de repressie van het subject zelf (Žižek gebruikt hier Jameson’s aanduiding van het subject als ‘verdwijnde bemidde-laar’).

Žižek vat de fantasie echter niet alleen op als draagvlak voor onze symbolische werkelijk-heidsbeleving. Er is ook –als kern van deze algemene functie– een beeld van de werking van de fantasie die directer het sociale aspect van de symbolische orde, de verhouding tus-sen het subject en de Ander, de samenleving, betreft. Fantasie fungeert hier als scherm voor het ‘ondraaglijk raadsel’ van het *verlangen* van de Ander, van wat hij/zij van mij wil, het antwoord op de vraag ‘*Che Vuoi?*’. Het subject wordt zo geïnterpelleerd³⁸⁷ en beladen met een *symbolisch mandaat*, een sociale rol of subject positie, waarmee het wordt geacht zich te identificeren en zijn plaats in de gemeenschap in te nemen. Deze imaginair-symbolische identificatie is echter altijd willekeurig.

“The Other is addressing [the subject] as if he himself possesses the answer to the question of why he has this mandate, but the question is, of course, unanswerable. The subject does not know why he is occupying this place in the symbolic network. His own answer to this ‘*Che vuoi?*’ of the Other can only be the hysterical question [...] ‘*Why am I what you [the big Other] are saying that I am?*’”³⁸⁸

Deze hysterische vraag poneert de fantasie niet als instrument voor de vervulling van het verlangen, maar als medium waardoor we ‘leren hoe te verlangen’.

“[Fantasy] is the frame co-ordinating our desire, but at the same time a defence against ‘*Che vuoi?*’, a screen concealing the gap, the abyss of the desire of the Other.”³⁸⁹

Ofwel, de hysterische vraag confronteert het subject met het gegeven dat hij het antwoord op de vraag ‘wie hij (voor de Ander) is’ en ‘wat hij hier doet’ altijd zelf preemptief antici-perend moeten invullen (waarbij hij nooit zeker kan zijn dat het antwoord dat hij van de Ander krijgt is wat deze *echt* wil) en dat is precies wat we in onze imaginair-symbolische zingevingarbeid (organisatie) doen.³⁹⁰ Žižek onderkent hier drie fundamentele subjectpo-sities: de hysterische, de neurotische en de perverse, die niet zomaar als ‘pathologisch’

³⁸⁷ Žižek steunt hier op de ideologietheorie van Althusser, waarop ik in §7.4 terugkom.

³⁸⁸ Žižek (1989: 113), nadruk in origineel.

³⁸⁹ *ibid.* 118.

³⁹⁰ *ibid.* (1993: 75-77)

worden opgevat, maar eerder als algemene levenshoudingen waarvan de pathologische uitingvormen slechts de extremen uitdrukken. De hysterische positie wordt gekenmerkt door een voortdurend besef dat 'dit het niet is'; elk antwoord schiet tekort en drijft het subject gehaast naar het volgende. De neurotische positie daarentegen stelt het antwoord juist oneindig uit, uit angst dat het ondraaglijk zou zijn; de (angst voor) frustratie van het verlangen verkeert in een verlangen naar frustratie. De perverse positie tenslotte wordt tegenover deze twee gekenmerkt door de pretentie het verlangen van de Ander juist wel te kennen en het 'instrument' te zijn van zijn bevrediging (waarmee de Ander tegelijk gedomesticeerd wordt). Žižek verwijst hier vaak naar de sadistische leraar die zijn leerlingen genadeloos straft met het excuus dat hij dit niet zelf wil, maar het helaas zijn plicht is (als instrument te fungeren van een hogere macht).³⁹¹

Politiek-ideologisch besteedt Žižek veel aandacht aan de dramatische manier waarop de aan deze subjectposities verbonden fantasiescenario's in diverse regimes (het fascisme, het sovjet-communisme e.d.) historisch gefunctioneerd hebben. Zijn inzet om op dit niveau 'door de fantasie heen te gaan' is er vooral op gericht de kloof van het verlangen van de Ander open te houden, de leegte ervan te bevestigen, ofwel de stelling van Laclau en Mouffe te benadrukken dat de samenleving als een organisch Geheel (als een communautaire organisatie) niet bestaat, maar altijd gestructureerd is rond een constitutieve onmogelijkheid, doortrokken door een centraal antagonisme.³⁹² Voor de organisatie-theorie, waar deze subjectposities ook een vruchtbare alternatieve matrix voor de analyse van verschillende leiderschaps- en managementstijlen verschaft, komt dit neer op de radicale bevestiging en instandhouding van de oervervreemding van het subject, zoals uitgedrukt in Reed's organisatieantinomie, i.e. van de incommensurabiliteit als extieme kern van organisatie.

7.3 Een organisatiekundige grensverkenning

Wat betekent deze analyse voor de mogelijkheid van organiseren, voor het vermogen om onze 'zaken te regelen'? En hoe verhoudt incommensurabiliteit zich tot de grenzen van dit vermogen? Uit bovenstaande beschrijving van Žižeks visie volgt, dat incommensurabiliteit het meest tastbare teken is van de splijting van de symbolische orde, het traumatisch Reële in de grote Ander. En meer dan ooit worden we daar in ons huidige tijdgewricht mee geconfronteerd als een uitdaging van organisatie, als een uitdaging van gemeenschap, zowel lokaal als globaal. Volgens Böhm en De Cock biedt Žižek voor organisatiekundigen, van 'hard-boiled' integrationisten als Donaldson en Pfeffer, zachtmoedige pluralisten als Reed en Hassard tot en met postmoderne isolationisten als Jackson en Carter hierin een weinig geruststellend perspectief.

"Whilst his work clearly provides strong connections with important organizational themes [...] Žižek would probably balk at being described as an 'organization theorist'. Indeed, a Žižekian approach to 'doing organization theory' would probably result in the destruction of the very idea of organization theory, as the field would have to confront its own impossibility."³⁹³

³⁹¹ *ibid.* (1989: 191v; 1997: 58; 1993: 70-71, 100, 193-95), vgl. ook Myers (2003: 95)

³⁹² *ibid.* (1989: 127)

³⁹³ Böhm en De Cock (2005)

Die onmogelijkheid betreft niet alleen, zoals Böhme en De Cock benadrukken, de ideologiekritische uitdaging van de laat-kapitalistische, liberaal-democratische fantasie van de tolerante acceptatie van religieuze, etnische, culturele en seksuele diversiteit in een wereldomspannende kosmopolis. Organisatiefilosofisch gaat Žižek werkelijk ‘tot op het bot’: organiseren verbiedt ons het Reële, het primordiaal antagonisme, de leegte van het transcendentale subject en daarmee het gegeven dat ‘de kosmos niet bestaat’ onder ogen te zien. De onmogelijkheid van organiseren ligt eerder in de niet aflatende maar ook tot falen gedoemde poging dit antagonisme te verhullen, toe te dekken, in de doofpot te stoppen; organiseren als de schuldbevuste *cover-up operatie* van het Reële. Cooper, met name in zijn klassieke artikel *Organization/disorganization*, nadert in de organisatie-theorie het dichtst tot deze visie en biedt de gelegenheid om meer expliciet in organisatie-theoretische termen de transcendentale grenzen van organiseren in het vizier te krijgen. Cooper daagt de organisatiekunde hier vooral uit op haar veronderstelling van beslisbaarheid, middels wat hij onder verwijzing naar Levi-Strauss de ‘nulgraad’ van organisatie noemt.

7.3.1 De nulgraad van organisatie

De invloed die Cooper van Lacans werk heeft ondergaan is door hemzelf en anderen expliciet onderkend³⁹⁴, al trekt hij onder invloed van Derrida en Deleuze in zijn interpretatie ervan sterker naar een poststructuralistische lezing dan Žižek (of Lacan zelf) naar mijn inschatting wenselijk zou achten.

Cooper begint zijn analyse vanuit de voor de hand liggende constatering dat het trekken van grenzen, zoals de grens tussen een systeem of organisatie en zijn omgeving, per definitie het maken van een onderscheid, van een verschil impliceert. Daaruit volgt dat de daad van differentiatie (‘the labour of division’ in plaats van ‘the division of labour’) constitutief is voor organisaties, i.e. dat organiseren bestaat bij gratie van het maken van verschil. Vanaf het moment dat de grens getrokken, het verschil gemaakt is, verschuift de aandacht volgens Cooper echter van de grens en van de manier waarop die getrokken is, naar de entiteiten die zo onderscheiden zijn. De entiteit (het systeem, de organisatie) krijgt prioriteit boven de grens. De grens wordt ‘supplementair’ en dient slechts om het systeem te omlijsten en in stand te houden. Daarmee onttrekken organisaties in wezen het zicht op hun divisionaire oorsprong en met name op het fundamenteel willekeurige karakter ervan. We zien dat volgens Cooper vooral in de functionalistische organisatie- of systeemtheorie.

“[...] most systems theorists [...] begin their analyses from a position which omits the foundational step of division or differentiation in social life. Social organization therefore appears already formed. In contrast, attention to the divisionary nature of the boundary reveals that the work of organization is focused upon transforming an intrinsically ambiguous condition into one that is ordered, so that organization as a process is constantly bound up with its contrary state of disorganization.”³⁹⁵

De vraag, kortom, waarom de grens *hier* getrokken wordt en niet een eindje verder, wordt ten behoeve van de instandhouding van de organisatie verhuld, maar is bovendien fundamenteel *onbeslisbaar*. Over organisatie in het algemeen zegt Cooper, onder verwijzing naar de differentieel-filosofie van Derrida:

³⁹⁴ Zie Cooper (2001: 340), Spoelstra (2005)

³⁹⁵ Cooper (1989: 172)

“It is clear that the concept of difference provides a way of understanding social systems as contrived devices whose stability and identity rest to a large extent on the suppression of the movement of difference. Especially in the work of Derrida, concepts such as *différance*, undecidability, and supplement ‘decompose’ or ‘deconstruct’ the ordered and organized character of social systems to reveal their essentially precarious foundation which founders on the process of differentiation.”³⁹⁶

Differentiedenkers bieden volgens Cooper een conceptie van organisatie waarin we een intrinsieke onbeslisbaarheid aantreffen die alleen ‘georganiseerd’ of ‘gesystematiseerd’ kan worden door een externe kracht die er volkomen vreemd aan is. Op dit niveau toont zich de incommensurabiliteit van verschillende organisatieprincipes, die zich verzet tegen orde en organisatie en die Cooper aanduidt als disorganisatie of de *nulgraad* (een term die hij aan Lévi-Strauss ontleent) van organisatie.

“We may think of zero degree essentially as a state [...] of no specific order, organization or direction, a process of undecidability that pervades all social organization. Zero degree is always conceived as an excess to order or meaning, it is always ‘more than’, it is the overabundance of the signifier in contrast to the reduction of the signified.”³⁹⁷

In deze bijna typisch Lacaniaanse passage herkennen we het ‘meer dan’, waarvoor Žižek de term ‘extimiteit’ gebruikt en we ook al bij Raz tegen kwamen als een *overvloed* van redenen, die een rationeel beslisbare of legitimeerbare keuze tussen incommensurabele opties verhindert. Cooper realiseert zich hier een zelfde idee en constateert daarbij, dat een beslissing hier alleen op grond van de willekeurige uitoefening van macht mogelijk is.

“The disorder of the zero degree is that which is essentially undecidable and it is this feature which energizes or motivates the call to order or organization. Order/organization, stemming as it does from undecidability, cannot in any ultimate sense be based on a natural ‘logic’ or ‘rationality’ but is realized only through an ‘externally’ imposed determination which effectively means ‘force’ or ‘power’ in one or more of its thousand guises.”³⁹⁸

In de manier waarop organiseren zijn nulgraad probeert te ontlopen, herkent Cooper twee kenmerkende functies: een therapeutische en een normaliserende. De eerste is er vooral op gericht om de overvloed aan betekenis op symbolisch niveau te elimineren en zo een suggestie van beslisbaarheid te wekken, i.e. de mogelijkheid van consistente zingeving. Cooper verwijst hier onder andere naar Marcuse’s analyse van de bekende Hawthorne studies, waarin deze laat zien hoe macht gebruikt wordt om ‘overtollige’ betekenis te reduceren. Het gaat hier om de bekende werkwijze om problemen op te delen in kleine stukjes en zo terug te brengen tot ‘hanteerbare’ proporties. Een arbeider die klaagt dat de lonen te laag zijn, wordt gevraagd zijn claim te preciseren en te vertalen in een meer ‘concrete’ vorm. Het opdelen van het probleem leidt uiteindelijk tot een specifiekere claim dat ‘het inkomen van deze arbeider op dit moment vanwege de ziekte van zijn vrouw onvoldoende is om aan zijn huidige verplichtingen te voldoen’. Op het voorstellingsniveau van organiseren wordt beslisbaarheid vergroot door concretisering, operationeel denken, onderdrukking van dub-

³⁹⁶ *ibid.* 181

³⁹⁷ *ibid.* 182

³⁹⁸ *ibid.* 187

belzinnigheid c.q. de speling van het verschil, al behelst het noodzakelijkerwijs een gezichtspunt dat sommige partijen bevoordeelt boven andere.³⁹⁹

In omgekeerde richting behelst de normaliserende functie van organiseren op uitvoeringsniveau een uitoefening van macht die gericht is op het uitsluiten van ‘fouten’ of ‘afwijkingen’. De therapeutische werking van macht kan alleen functioneren door zijn willekeur, zijn partijdigheid, via een regel of norm tot algemene maatstaf te verheffen en deviant gedrag daarlangs aan sancties te onderwerpen. De opkomst van industriële samenlevingen is op deze manier massaal gepaard gegaan met standaardisering, of het nu gaat over juridische, grammaticale, methodologische, hygiënische, industriële, metrische, mode- of etiketteregels. Organisatie bestaat in zijn realisering bij gratie van een normativiteit, i.e. een generalisatie van handelingsmotieven, een ‘will-to-cleanse’ die afwijkingen kan objectiveren, identificeren en elimineren. Ook hier gaat het dus om ‘overtolligheid’, maar de richting en reikwijdte ervan zijn tegengesteld.

Het spanningsveld tussen beide functies van organiseren moge duidelijk zijn. De therapeutische functie voedt de suggestie van beslisbaarheid, de normaliserende brengt ons steeds weer terug bij een beslissing en vraagt ons om haar nog eens dunnetjes over te doen: dit was toch zo’n geval dat onder de regel hoort?, dit is toch een legitieme instantie van de norm? En was het ook niet precies dit punt dat Kuhn en Raz benadrukten in hun analyses van incommensurabiliteit? Organisatie is de verwoede poging keuzes te ontlopen door ze te maken en vervolgens te generaliseren, alsof er geen andere keuze mogelijk was. In beide functies van organiseren herkent Cooper naast de eraan toegeschreven weldadigheid een zekere noodzakelijke gewelddadigheid, een dubbel moment van heilzaamheid en giftigheid, van *goed* en *kwaad*, dat Derrida ook herkende in Plato’s concept van het *pharmakon*.⁴⁰⁰ En het Žižekiaanse punt dat hier gemaakt kan worden is, dat de onderdrukking van dit giftige, ziekmakende moment van organiseren precies de kwalen teweeg brengt die organisaties in onze huidige maatschappij aankleven. In dit opzicht komen de analyses van Žižek en Cooper bijzonder dicht bij elkaar. Het geweld van organisatie schuilt primair in de verhulling van zijn inherente gewelddadigheid. En de boodschap daarvan is niet om die gewelddadigheid, hoe onvermijdelijk ook, *dan maar* als een natuurlijk gegeven te accepteren en er voorts onverdroten mee door te gaan (een punt dat Reed ook onderkent). Het gaat eerder om de paradoxale opdracht te weten te komen wanneer je het dan maar beter kunt opgeven, wanneer je zingeving dan maar beter kunt laten varen en een ogenschijnlijk ‘zinloze’ daad van compassie kunt stellen, die –hoe melodramatisch het ook mag klinken– de impasse van onze raadselachtige geworpenheid in de wereld onder ogen ziet en aanvaardt.

7.3.2 *Incommensurabiliteit als symptoom van organisatie*

Maar hoe bepaalt het bovenstaande de verhouding tussen incommensurabiliteit en organisatie? Hoe kunnen de mogelijkhedenvoorwaarden en grenzen van de legitieme uitoefening van ons organisatievermogen erdoor worden bepaald? Aan het begin van hoofdstuk 4 van deze studie bracht ik al de stelling naar voren, dat organisatie (als zingeving, in de symbolische ordening van verschijnselen) steeds een bepaalde vrijheidsvernietigende pretentie heeft, maar zelf noodzakelijkerwijs is gestoeld op de uitoefening van een vrije, niet gede-

³⁹⁹ *ibid.* 192-3

⁴⁰⁰ *ibid.* 180-81.

termineerde daad van het subject. Die stelling blijkt nu strikt correlatief aan de constatering van Žižek, dat het subject in zijn organisatiearbeid in feite zijn wezen, zijn eigen transcendentale vrijheid, probeert te beteugelen. Deze paradoxale houding ten opzichte van onze vrijheid is constitutief voor de Verlichting en de moderne organisatietheorie, waarvan het beroemde Kantiaanse dictum van het '*sapere aude!*', de oproep tot autonomie van het subject, zoals Žižek opmerkt⁴⁰¹, altijd al vergezeld ging van een (veelal verdrongen) onaangenaam en verontrustend supplement: '*...maar gehoorzaam!*' die de kern van het Verlichtingsproject uitmaakt en haar politiek-ideologische betekenis bepaalt, waarin incommensurabiliteit zich voordoet als het symptoom, het extieme, wanordelijke restproduct –afval, Žižek zou zelfs spreken van het 'excrement'⁴⁰²– van elke organisatie. Deze altijd aanwezige rest, object van het organisatiekundig superego-gebod dat 'het altijd beter kan', dat er altijd nog iets 'op te ruimen valt', wijst op de ontembare vrijheid van het menselijk subject, datgene wat zich verzet tegen organisatie (daar althans altijd toe in staat is), het vermogen om 'nee' tegen de grote Ander te zeggen en niet mee te doen. Voor we de moreel-politieke grenzen van ons organisatievermogen hierlangs nader zullen proberen te bepalen volgt hier een aantal aftastende en samenvattende grensbepalingen ervan op ontologisch niveau.

De meest fundamentele, misschien zo voor de hand liggende vooronderstelling van de organisatorische rede, dat de benadrukking ervan intussen overbodig lijkt, maar waarzonder organiseren ook geen 'begin', geen aangrijpingspunt kan hebben, ligt simpelweg in het besef, *dat er iets mis is*, in de ervaring van een gebrek, dat gecorrigeerd of opgeheven moet worden. Het meest basaal voor de menselijke organisatie-drift is dit natuurlijk de oervervreemding die het subject ten opzichte van de hem omringende natuur c.q. de Grote Ander ervaart. Twee aspecten aan dit zuiver formele postulaat zijn van wezenlijk belang. Ten eerste is dat haar normatieve strekking; bij organiseren is het uitgangspunt *altijd al*, dat er iets goed gemaakt moet worden (het postulaat van de 'continue verbetering'). Een tweede aspect is de *onbepaalde negatieve vorm* van dit 'iets mis'. In tegenstelling tot gebruikelijke organisatiekundige visies kent organiseren in eerste aanleg geen positieve gerichtheid met welomschreven doelen (die zijn veeleer het emergente, retroactieve resultaat van organisatie); het gaat eerder om een 'verlossing' van iets, een vlucht vooruit. Meer dan dat we ergens naartoe willen, waar dit *ergens* al op een bepaalde manier 'gegeven' is, vindt de drang tot organisatie zijn oorsprong in de wens ergens vandaan te komen, weg van een plek waar we ons *niet* 'thuis voelen', in een *onbepaald* probleem, in de confrontatie met de kier in het raam van Magritte. In de overgang van dit onbepaalde 'iets mis' naar een positief gesymboliseerd probleem met de (minimale) inhoudelijke omschrijving van een 'oplossing' en een methode waarlangs die bereikt kan worden, heeft organiseren zijn werk immers al gedaan. Dan is het besluit al genomen, heeft de 'zingeving' al plaatsgevonden, is het 'probleem' al symbolisch ge-representeerd.

Natuurlijk is symbolisering wezenlijk in elk organisatieproces; zonder zingeving, zonder probleem geen organisatie. Maar er bestaat een groot verschil tussen de realisering *dat* er een probleem is, en de bepaling *wat* het probleem is. Voor het laatste is een criterium nodig, voor het eerste alleen een gevoel. De bepaling van het probleem impliceert de impositie van orde, i.e. de onderwerping van een veld van entiteiten aan een criterium. Organiseren is differentiëren, de bestendinging van verschil in de zin zoals Cooper het bedoelde, als

⁴⁰¹ Žižek (1989: 80)

⁴⁰² *ibid* (1997: 10-11)

een naar zijn aard divisionaire arbeid. Dit kan als het meest algemene principe, de zuiver formele basisbewerking van organiseren worden beschouwd, of het nu in concrete sociale interactie of op symbolisch niveau in de conceptuele ordening van verschijnselen, het onder begrippen of regels brengen van dingen, gedragingen, kenmerken of wat dan ook plaats vindt. Het is de fundamentele daad van het transcendente subject in de volgens Žižek altijd al gewelddadige synthese van de apperceptie, de primaire ordening van de rapsodie van gewaarwordingen die constituerend is voor onze 'normale' werkelijkheidsbeleving, maar ook de interventie van de morele wet die zich oplegt aan ons gedrag.⁴⁰³

Op het gevaar af mijzelf hier als een wat ouderwetse linkse idealist te afficheren (wat in het huidige tijdsgewricht een weinig benijdenswaardige positie lijkt) is het interessant om dit punt wat verder uit te werken aan de hand van de inzichten die Galjaard in 1979 in zijn proefschrift middels de organisatietheorie van Weick heeft uitgewerkt rondom het begrip informatisering. Galjaard komt hier tot de stelling, dat het informatiseringsproces in de moderne samenleving via de elkaar versterkende ontwikkelingen van (methode) standaardisatie, mechanisatie en specialisatie in een onstuitbare dynamiek tendeert naar een *nulpunt*, waarin voor elke (productieve) handeling waarvoor mensen in organisaties worden ingezet, informatie en menselijke keuzevrijheid tot nul zijn gereduceerd.⁴⁰⁴ In de organisatietheorie van Weick, waarin organiseren gedefinieerd wordt als een 'consensueel gevalideerde grammatica' (een verzameling afgesproken recepten) voor de reductie van dubbelzinnigheid middels zinvolle gekoppelde gedragingen, herkent Galjaard natuurlijk diezelfde tendens. Zonder het expliciet te maken draait Weicks concept van organisatie in de kern ook om vrijheidsreductie door dubbelzinnigheid uit de informatie-inputs van deelnemers in een organisatie te verwijderen, de beteugeling van de transcendente vrijheid van het subject door 'zingeving', waarmee een werkbaar niveau van zekerheid wordt bewerkstelligd. Meer dubbelzinnigheid betekent meer keuzevrijheid *en andersom*. Enigszins verontrust verklaart Galjaard deze informatisering uit de dominantie van het neopositivistisch standaardbeeld van wetenschappelijke rationaliteit, die een mate van distantie predikt "waar zich [...] alleen krankzinnigen kunnen bevinden"⁴⁰⁵ en put hij troost uit het gegeven dat informatiereductie in de praktijk altijd beperkt mogelijk zal zijn. Maar het punt is natuurlijk, dat organiseren en zingeving ook vanuit sociaal-constructivistisch oogpunt *per definitie* gaan over verkleining van vrijheidsgraden voor individuele (subjectieve) keuzes in organisatiegedrag, niet over hun vergroting. Anderzijds kunnen we zeggen dat incommensurabiliteit precies de rest aanduidt van de altijd potentieel ontwrichtende subjectieve vrijheid (de *ongehoorzaamheid* van het subject) die zich niet laat wegreduceren uit onze organisatiearrangementen.

Op het niveau van symbolische organisatie (de constructie van ideeën, plannen, zingevingskaders etc.) heeft Cooper vooral gewezen op de onbeslisbaarheid die de therapeutische functie van organisaties ondermijnt. Ook bij hem is informatie gericht op de onderdrukking van de speling van verschil, i.e. op de reductie van dubbelzinnigheid. En hetzelfde motief kwamen we ook al tegen in de kritiek van Raz op monistische visies van praktische

⁴⁰³ Žižek (1997: 55).

⁴⁰⁴ Galjaard (1979: 115v.); Van Dinten (2003) ziet in deze tendens binnen moderne 'lineaire' organisatieconcepten overigens ook de oorzaak van veel ziekmakende aspecten in onze samenleving.

⁴⁰⁵ *ibid* 125.

rationaliteit, zoals in het utilisme, die keuzes voorstellen als of ze een eenduidig beslisbare trade-off zijn, waarbij uiteindelijk slechts één alternatief als rationeel verkieslijk kan overblijven. Het is juist de overvloed aan goede redenen (betekenis) die de verhouding tussen alternatieve keuzeopties of zingevingskaders incommensurabel maakt. En pas dan hebben we, zoals we ons herinneren, ook met *echte* keuzes te maken.⁴⁰⁶ Pluralistische visies op zingeving in organisaties mogen in dit verband een veelheid aan mogelijke werkelijkheidsconstructies toestaan, als het subject zich maar niet aan de sociaal gesanctioneerde metaregels van deze zingevingarbeid (aan de plicht tot organisatie) zelf onttrekt. Zoals De Cock en Böhm in hun meest recente op Žižek geïnspireerde kritiek van de ‘open samenleving’ aangeven, kent deze liberaal-democratische openheid echter ook zijn hegemonisch supplement, zijn *forced choice of freedom*:

“Liberty and democracy, the signifiers that are of such vital importance for the Western liberal-democratic project in all of its guises, are effectively fantasies that sustain the hegemony of the global capitalist system: ‘You are free to do anything, as long as it involves shopping’, or, ‘you are free to express whatever political view, as long as it involves voting’.”⁴⁰⁷

Žižeks controversiële pleidooi voor intolerantie is precies een uitdaging van deze ultieme liberaal-pluralistische chantagetactiek die het doet voorkomen alsof elk alternatief voor het kapitalisme wel in totalitarisme moet uitmonden.

In de uitvoering van plannen ontmoet ons vermogen tot organisatie zijn grens in het gegeven dat de beslissing die aan het plan ten grondslag lag er steeds weer in herhaald moet worden. Organiseren behelst in zijn normaliserende functie, wat Weick met de term *retentie* aanduidde, in feite steeds een onontkoombare actieve herhaling of generalisatie van de beslissing die in het ontwerp ervan besloten lag, in de daad die ermee correspondeert. Ook hier vinden we een altijd al verondersteld ‘meer dan’ in de beslissing dan wat een besluit op zichzelf bevat. Het moet immers altijd nog *gedaan* worden. En er is geen enkele garantie dat een plan in dit opzicht ‘bij zichzelf’ blijft. Integendeel, de daad van de uitvoering van een idee gaat wezenlijk voorbij het plan, het dwingt elke zingeving voorbij zijn fantasmatische zelfgenoegzaamheid. Het meest pregnant komen we dit tegen in de uitzondering op de regel, in wat Kuhn met de term anomalie aanduidde. Het is natuurlijk volkomen onterecht om anomalieën op te vatten als gevallen waarop een regel (of theorie) niet van toepassing is en te doen alsof het probleem bij het ‘weerbarstige’ geval ligt, dat zich niet wil schikken. Het punt is juist dat de regel er in alle opzichten *wel* op van toepassing is, maar deze regel zich in het onderhavige geval toch niet *gedraagt* zoals het hoort. De uitzondering confronteert ons noodzakelijkerwijs met de illegitimiteit van de regel in de zin waarop Žižek gewag maakte van de ‘gereificeerde’ (mis)perceptie van een inconsistentie van de regel met zichzelf.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ zie p. 74-81 hierboven

⁴⁰⁷ De Cock & Böhm (forthc.: 18)

⁴⁰⁸ In de meest actuele context van de Nederlandse politieke geschiedenis kan ik me van dit gegeven geen beter voorbeeld voorstellen dan de recente parlementaire discussie over het Nederlandschap van Ayaan Hirsi Ali. Voor haar collega-politici representeerde ze niet minder dan het Reële, het antagonisme in de toepassing van hun eigen wetgeving en het ongemak daarover was in het debat alom voelbaar: *iedereen wist* dat haar geval ondubbelzinnig onder de regel viel, maar bijna niemand was bereid om daarvan de consequentie te nemen en de regel ook daadwerkelijk op dit geval toe te pas-

Het bovenstaande impliceert in feite, dat symbolische organisatie (de beslissing) altijd het retroactieve effect is van een *mislukte* daad die teweeg gebracht wordt door zijn herhaling, de actieve generalisatie of normalisering van een mislukking. Organisatie is in deze zin altijd al *re*-organisatie (revolutie). Žižek benadrukt dit Hegeliaanse punt sterk, al is zijn relaas ervan extreem complex.⁴⁰⁹ Het schoolvoorbeeld is de institutionalisering van het *ceasarisme* in het Romeinse rijk, nadat Julius zichzelf tot keizer gekroond had en deze ‘traumatische’ contingente daad met de dood moest bekopen, omdat het volk nog niet door had (‘vergeten was’) dat de Republiek eigenlijk al dood was. De eerste ‘echte’ keizer was daarom niet Julius maar Augustus.

“The crucial point here is the changed symbolic status of an event: when it erupts for the first time it is experienced as a contingent trauma, as an intrusion of a certain non-symbolized Real; only through repetition is this event recognized in its symbolic necessity –it finds its place in the symbolic network; it is realized in the symbolic order.”⁴¹⁰

Organisatie komt op deze manier naar voren als een dialectisch proces dat de mogelijke voorwaarden voor zijn ‘moment van waarheid’ steeds achteraf en in feite *ex nihilo* via de fantasie van een gepostuleerde ‘nulgraad’ van de geschiedenis (zoals de bekende natuurstaat in het communautaire contractualisme van Rousseau) symbolisch realiseert als inlossing van een schuld die door een eerder traumatisch falen is veroorzaakt.

“In other words, repetition announces the advent of the Law [...] –as a gesture of interpretation *par excellence*, as a symbolic appropriation of a traumatic non-symbolized event [...]”⁴¹¹

Žižek verzet zich hiermee radicaal tegen evolutionaire of ‘emergente’ visies op organisatie, die volgens hem gebaseerd zijn op de neurotische wens om bij de uitvoering van het plan ‘te wachten op het goede moment’, een moment dat natuurlijk nooit komt, en de zaak eerst goed ‘dicht te timmeren’. (Re-)organisatie is altijd een ‘premature’ hysterische machts-greep gericht op de reparatie van een voorafgaande wanorde, een orde die niet deugt, maar toch een orde, en daarmee ook de correctie van een falen. Dit impliceert dat organisatie nooit de originele ordening –*from scratch*– van een volkomen ongedifferentieerde primordiale chaos is. Een dergelijke chaos, waar nog geen enkele voorafgaande ordening in bestaat of is aangebracht, zou niet moeilijk te organiseren zijn. Maar de suggestie alsof organisatie in deze zin *met een schone lei* zou kunnen beginnen, verhult alleen maar dat de context waarin nieuwe organisaties worden opgezet altijd al een georganiseerde context is, ten opzichte waarvan de nieuwe organisatie zich antagonistisch verhoudt, een breuk, een correctie, kortom een *re*organisatie inhoudt. Organiseren is dus niet, zoals het standaard functionalistisch argument luidt, een zaak van aanpassing *aan* maar aanpassing *van* de omgeving, een herordening –ingreep, interventie– waar een eerder dominant criterium moet worden onderdrukt of opgeschort ten gunste van een andere maatstaf.

Vanuit dit inzicht kan ook mijn eerdere kwalificatie van incommensurabiliteit als symptoom, als extieme kern van organisatie begrepen worden. Er is geen blanco vel papier. De

sen. En vanzelfsprekend verleent deze realisering de wetgeving pas zijn echte betekenis (voor een hele reeks andere reguliere uitzonderingen).

⁴⁰⁹ Ik baseer me hier vooral op Žižek (1989: 58-62 en 136v.)

⁴¹⁰ *ibid.* 61.

⁴¹¹ *ibid.* 61-62.

dynamiek van organiseren behelst altijd ‘meer dan’ de eenvoudige (al of niet in gevarieerde hoedanigheden herhaalde) inscriptie van een verschil in een veld; het is noodzakelijk-kerwijs altijd al de arbitraire, gewelddadige indringing en opschorting van een ander verschil, waarmee het onverenigbaar is en welke onverenigbaarheid het tegelijk probeert uit te wissen of pacificeren in de suggestie van een overkoepelende synthese of een complementair evenwicht (yin/yang en wat dies meer zij). Incommensurabiliteit is echter precies het onuitwisbaar overblijfsel, het teken van dit verholde antagonisme dat in de vraag naar de maat van de maat c.q. het probleem van het criterium geconfronteerd wordt met de zelf-zuchtige tomeloosheid van zijn toepassing, i.e. met het gegeven dat er geen metataal is. Althans, dat zou de Lacaniaanse claim van Žižek en Cooper zijn.

Maar waarom mogen we dan niet gewoon vertrouwen op de heilzaamheid van organisatie, op het idee dat elk voorkomend (restant van een) antagonisme alsnog asymptotisch middels organisatie (zingeving) ‘opgeheven’ kan worden? Het eerste antwoord is dat, zoals we hierboven gezien hebben, het antagonisme zelf het *product* van organisatie is; het ‘probleem’ is zoals Žižek aangeeft een constitutief element van de ‘remedie’.⁴¹² We kunnen niet van het probleem (het antagonisme, de incommensurabiliteit) afkomen zonder ons organisatievermogen zelf te verliezen c.q. existentieel overbodig te maken. Het tweede antwoord is, dat *de angst voor* het probleem in zekere zin het probleem *is*, al houdt dit meer in dan de in het vorige hoofdstuk genoemde claim van Weick en Charniawska dat *there are more dangerous things in life than incommensurability*. Bagatelliseren is zoals we daar zagen een van de repressieve strategieën om zich van het probleem te ontdoen en daarmee een onderdeel ervan. Het derde antwoord is dat een ongebreideld vertrouwen in ons vermogen tot organisatie (zingeving) op transcendentiaal niveau (met betrekking tot zijn mogelijkhedenvoorwaarden en grenzen) de kaarten bijvoorbaat al steekt, partijdig is en zo het probleem van het antagonisme zelf bevestigt door het te ontkennen. De enige manier om in het grote geheel der dingen aan de overweldigende ervaring van de inconsistentie van de fenomenale werkelijkheid te ontkomen is, zoals uit Kants antinomieën van de zuivere rede blijkt, door het (op zichzelf al gewelddadige) postulaat van een *externe noumenale garantie* voor onze zingevingsarbeid (de troost, maar ook het ultieme raadsel van een al volledig georganiseerde kosmos en de vrijheid van de mens die onderworpen is aan een van Godswege gesanctioneerde morele Wet als zijn constitutieve uitzondering – ietsisme, Urheber, ‘*tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possible*’) die ons precies in Reeds antinomie van de organisatorische rede doet belanden.⁴¹³ En dat alles om het fenomenale antagonisme waar het om begonnen was toe te dekken. Het probleem is natuurlijk, dat we hiermee nog allerminst weten (of ooit *kunnen* weten), hoe die noumenale garantie eruit ziet en alleen maar kunnen *doen alsof* onze fantasmatische organisatiearbeid het gat in de kosmos, de onvolledigheid van onze fenomenale ervaring, *echt* opvult en zo een einde maakt aan onze oervervreemding. Maar deze stap betekent met name in de reali-

⁴¹² ibid (1993: 93)

⁴¹³ Zonder er hier verder op in te gaan kun je zeggen, dat Reeds antinomie van de organisatorische rede strikt homoloog is aan (een organisatie-theoretische vertaling is van) de derde antinomie van de zuivere rede bij Kant, die ook de prioriteit tussen de mathematische en dynamische antinomieën onderling bepaalt en daarin het fundamentele antagonisme tussen het filosofisch idealisme en het materialisme uitdrukt (vgl. Žižek 1997: 55-56). Žižek analyseert de verhouding tussen deze antinomieën diepgaand in Hoofdstuk 2 van *Tarrying with the Negative* (Žižek 1993: 54-72).

sering van onze zingevingsconstructies, dat *we daarvoor de perverse plaats van het Ding in moeten nemen!*⁴¹⁴ En het is precies deze stap die Žižek ons onder verwijzing naar de Kantiaanse ethiek verbiedt. De kern van deze ethiek is precies de omkering van het ‘du kannst, denn du sollst’-gebod, waarop ook het excessieve vertrouwen in de weldadigheid van ons organisatievermogen gebaseerd is: ‘du kannst nicht, denn du sollst nicht’. We *kunnen* niet slagen in onze zingevingsarbeid, omdat we niet *mogen* slagen. Er moet een grens zijn aan ons organisatievermogen, opdat we niet opgeslokt worden door het monsterlijke, dodelijke noumenale Ding.⁴¹⁵ En de ultieme paradox van dit verbod op transcendentiaal-organisatorisch niveau is natuurlijk, dat een *positieve* bepaling van deze grens door dit verbod zelf ook wordt verhinderd. Het enige wat we kunnen zeggen is, *dat er een grens is en dat deze voorafgaat aan de bepaling van zijn Voorbij*.

7.4 Ideologie en organisatie

Zoals eerder aangegeven is de porté van Žižeks analyse van de lotgevallen van het subject in de moderne tijd in laatste instantie ideologiekritisch. Het gaat hem er uiteindelijk om te laten zien, hoe de mens in zijn dagelijkse maatschappelijke handel en wandel uiting geeft aan en omgaat met zijn besef van het traumatisch Reële, met de splijting van de grote Ander.

“Ideology is not a dreamlike illusion that we build to escape insupportable reality; in its basic dimension it is a fantasy-construction which serves as a support for our ‘reality’ itself: an ‘illusion’ which structures our effective, real social relations and thereby masks some insupportable, real, impossible kernel [...]. The function of ideology is not to offer us a point of escape from our reality but to offer us the social reality itself as an escape from some traumatic real kernel.”⁴¹⁶

Žižek legt deze omkering van het alledaagse ideologiebegrip uit middels de verhouding tussen droom en werkelijkheid: de droom is niet een manier om in je slaap nog even aan de werkelijkheid te kunnen ontsnappen voor je wakker wordt; wakker worden is eerder een manier om aan de droom te ontsnappen, waarin je geconfronteerd wordt met de reële kern van je verlangen, het object van je schuldgevoel, etc. Het is op deze manier de alledaagse werkelijkheid die je in staat stelt ‘je ogen te sluiten’ voor het Reële; de werkelijkheid is er voor degenen die de droom niet kunnen verdragen.

Zoals intussen ook in de organisatiekunde is onderkend,⁴¹⁷ neemt Žižek hiermee afstand van de klassieke opvatting van ideologie als ‘vals bewustzijn’, als een verstoord beeld van de werkelijkheid, waardoor mensen ‘niet weten’ hoe ze in werkelijkheid gemanipuleerd worden. In onze postmoderne tijden, zo sluit Žižek aan bij de bekende cynismethese van Sloterdijk, weten mensen tegenwoordig vaak heel goed, dat ze in hun gedrag een illusie volgen, maar weerhoudt dat hen niet om zich *volgens* de illusie te gedragen. De eigenlijke werking van ideologie zit daarmee niet in het denken, maar in het *gedrag* van mensen. Met betrekking tot de rol van geld stelt Žižek bijvoorbeeld, dat mensen tegenwoordig heel goed

⁴¹⁴ Vgl. Het citaat van Van Dinten hierboven.

⁴¹⁵ Žižek (1997: 68), maar er zijn veel meer plaatsen, waar hij dezelfde conclusie trekt.

⁴¹⁶ *ibid* (1989: 45)

⁴¹⁷ Fleming en Spicer (2003), Roberts (2005)

weten, dat er niets magisch aan is en het slechts een uitdrukking van sociale relaties is. Het probleem is, dat ze desondanks *in hun gedrag* doen alsof geld rijkdom als zodanig belichaamt.

“They are fetishists in practice, not in theory. What they ‘do not know’, what they misrecognize, is the fact that in their social reality itself, in their social activity –in the act of commodity exchange– they are guided by the fetishistic illusion.”⁴¹⁸

Bovendien realiseert de heersende cultuur zich dit effect terdege. Zoals je niet in God hoeft te geloven om een gelovige te zijn, als je je maar als een gelovige gedraagt, zo ook kan een illusie (bijvoorbeeld de illusie van vrijheid in de laatkapitalistische samenleving) sociaal prima functioneren, terwijl niemand er *echt* in gelooft. En hetzelfde geldt voor het functioneren van medewerkers in een organisatie. Het bewaren van een cynische afstand tot allerlei ‘doorzichtige’ motivatieprikkelers, verhalen over zelfontplooiing en dergelijke, is net zo goed een manier om de ogen te sluiten voor de werking van ideologie; we kunnen onszelf wijsmaken, dat we de illusie doorzien, maar zolang we ons volgens die illusie blijven gedragen, is hij intussen wel praktisch werkzaam.

De consequentie van Žižeks visie is, dat een *cognitieve* ideologiekritiek niet meer volstaat om een ideologische fantasie te ondermijnen en daarin ligt een belangrijk verschil met bijvoorbeeld het deconstructivisme van Derrida. Zoals Day terecht opmerkt, zijn Žižeks opvattingen ongetwijfeld in niet geringe mate mede bepaald door zijn ervaringen met de werking van het socialisme in het Oostblok, waar de officiële ideologie ook lange tijd in het gedrag van mensen als een leeg ritueel kon voortbestaan en in die zin ‘performatief werkzaam’ kon zijn, zonder dat mensen er nog in geloofden.⁴¹⁹ Cognitieve kritiek haalt hier op zichzelf weinig meer uit; men *weet* immers al dat het verhaal niet deugt. Žižeks punt is echter, dat de situatie in het liberaal-democratische Westen niet veel anders is en we in die zin allerminst in een postideologisch tijdperk leven.

Maar deze ideologiekritische kanttekeningen van Žižek geven niet het structurele verband tussen ideologie en organisatie aan, die voor onze transcendente organisatieanalyse van belang is. Wat dat betreft mag de hierboven gegeven definitie van ideologie ons een handvat bieden. Want is organisatie in onze tijd, zelfs als we niet meer *echt* geloven in de universele weldadigheid ervan, maar zolang we het blijven *doen*, zolang het ‘du kannst denn du sollst’-gebod ervan praktisch werkzaam blijft, niet precies de fantasie waarmee we onze sociale werkelijkheid structureren om aan het trauma van onze oervervreemding te ontsnappen? Onze organisatie- en zingevingsarbeid kan in die zin opgevat worden als de prototypische ‘cover-up’ van de barst in het ontologisch raamwerk. Žižek erkent dat ook expliciet.

“[T]he stake of social-ideological fantasy is to construct a vision of society which [...] is not split by an antagonistic division, a society in which the relation between its parts is organic, complementary. The clearest case is, of course, the corporatist vision of Society as an organic Whole, a social Body in which the different classes are like extremities, members each contributing to the Whole according to its function –we may say that ‘Society as a corporate Body’ is the fundamental ideological fantasy.”⁴²⁰

⁴¹⁸ Žižek (1989: 31)

⁴¹⁹ Day (2004: 11)

⁴²⁰ Žižek (1989: 126)

Van groot belang is, dat effectieve ideologische fantasieën zichzelf volgens Žižek alleen overeind kunnen houden door het antagonisme dat ze verbergen, in zichzelf symbolisch te verdisconteren. De fantasie is de manier, waarop een ideologie zich *bij voorbaat reenschap geeft van zijn eigen falen*.⁴²¹ Elke ideologie heeft op deze manier een zondebok nodig om zijn eigen onmogelijkheid te maskeren, waarin deze onmogelijkheid als het ware een positieve identiteit aanneemt, de belichaming van deze blokkade, het symptoom ervan, dat in de fantasie moet worden uitgebannen om de realiseerbaarheid van het ideaalbeeld veilig te stellen. Het schoolvoorbeeld hiervan is volgens Žižek de karikaturale figuur van de ‘Jood’ in het fascisme. Maar er bestaan natuurlijk vele varianten van dergelijke zondebokken die de aandacht moeten afleiden van de interne contradicties van een ideologisch bouwwerk. De terrorist of meer algemeen de fundamentalist vervult de laatste jaren een gelijksoortige functie in de Westerse maatschappij. Het moge duidelijk zijn, dat de werking van ideologie hier vormen aan kan nemen met dramatische intermenselijke consequenties. De remedie die Žižek aan Lacan ontleent is ook hier om door de fantasie heen te gaan, meer specifiek: om je te identificeren met het symptoom, dat wil zeggen het symptoom te aanvaarden als de ‘waarheid’ van het zelfbedrog, waarmee je aan je eigen vervreemding probeert te ontkomen, waardoor je de verleiding kunt weerstaan om eraan toe te geven. Het symptoom moet manen tot terughoudendheid in het uitleven van je fantasie. En voor zover incommensurabiliteit op gelijksoortige wijze als transcendentiaal symptoom van organisatie kan worden opgevat, geldt daarvoor hetzelfde.

7.4.1 De onbewuste wet van het subject

De onmogelijke bepaling van de grens van ons organisatievermogen, haar ‘ontembaarheid’, terwijl die grens er toch moet zijn, i.e. het gegeven *dat* er een grens is, waarvan we niet kunnen weten *wat* die is (waar en wanneer we haar overschrijden), betekent dat deze grens typisch tot het Lacaniaanse Reële behoort en daarmee radicaal onbewust is. Zoals ik al aangaf is de betekenis hiervan uiteindelijk strikt ethisch. Žižek onderkent in zijn scherpzinnige analyse van het formalisme van de Kantiaanse ethiek precies dezelfde structuur die hij als haar unieke kracht beschouwt: Kants bevestiging van het noodzakelijk voorafgaan van het *Dass-Sein* van de morele plicht (het feit van de wet) aan zijn *Was-Sein* (wat de wet inhoudt).⁴²² Volgens Žižek opent dit een ‘vierde weg’ in de ethiek naast het moreel absolutisme (de ethiek van een Hoogste Goede, het integrationisme), het procedureel universalisme (de ethiek van de onpartijdigheid, het pluralisme) en de postmoderne verwerping van de universaliteit (het einde van de ideologie, het absurde *anything goes* dat zou volgen uit de gedwongen acceptatie van de onherleidbare *différend*, het volkomen gefragmenteerde isolationisme). Deze vierde positie benoemt Žižek als een ethiek van ‘trouw zijn aan de breuk’ in het universum, in feite dus de trouw aan onze oervervreemding, aan het antagonisme, een ethiek die is:

⁴²¹ loc.cit.

⁴²² Žižek (1997: 63)

“...gegrondvest op de verwijzing naar het traumatische reële, dat symbolisering weerstaat, het reële dat wordt ervaren in de ontmoeting met de afgrond van de begeerte van de Ander (het bekende ‘Che vuoi?’; ‘Wat wil jij /van mij/?).”⁴²³

Met alle omhaal van woorden die Žižeks filosofische stijl eigen is, komt zijn analyse van het formele karakter van de categorische imperatief bij Kant (“*Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*”⁴²⁴) erop neer, dat de morele plicht volgens Kant inhoudelijk onbepaald, *onbewust*, is:

“...de morele wet vertelt mij niet wat mijn plicht is [...]. Dat wil zeggen dat het niet mogelijk is de concrete normen, waaraan ik in mijn specifieke situatie moet voldoen af te leiden uit de morele wet –*hetgeen betekent dat het subject zélf de verantwoordelijkheid op zich moet nemen om het abstracte gebod van de morele wet ‘te vertalen’ naar een reeks van concrete verplichtingen.*”⁴²⁵

Deze paradox van de *contingente universaliteit* van de plicht betekent in feite dat we niet *kunnen* weten wat goed voor ons is, het wijst ons op de *raadselachtige* gift van de Wet. In Kantiaanse termen is het voor ons onmogelijk om het rijk van de noumenale wereld-op-zichzelf te betreden, *en dat is maar goed ook*. Ons vermogen om moreel te handelen wordt precies mogelijk gemaakt door ons onvermogen de wereld te kennen zoals hij op zichzelf, in zijn noumenale dimensie, is. Zodra we dat wel zouden (pretenderen te) kunnen, zou de morele daad –een volmaakte handeling zonder enige bijwerking van ‘pathologische’ motieven–, tegelijk onmogelijk, overbodig en pervers worden, een daad van het ‘diabolisch kwade’. In die zin beweert Žižek, dat de Kantiaanse ethiek fundamenteel een ethiek van de zelfbeperking is, van de terughoudendheid, van het *verbod* om door te dringen tot het wezen van de grote Ander. Zodra we dat zouden kunnen en de ‘volmaakte’ ethische daad te dicht zouden naderen, zou hij veranderen in zijn tegendeel, een daad van absolute monsterlijkheid, waarin we geconfronteerd worden met de ‘vreselijke majesteit’ van de kosmische organisatie. De implicatie hiervan is, dat het subject alleen in zijn *falen* om ethisch (volmaakt) te handelen de garantie vindt dat hij een moreel subject blijft.⁴²⁶ In die zin is er volgens Žižek in tegenstelling tot de gewoonlijk aan de Kantiaanse plichtsethiek toegeschreven ‘strengheid’ volgens Kant in feite *geen excuus voor het uitvoeren van je plicht!*⁴²⁷ De organisatie-theoretische pendant hiervan zou erop neerkomen, dat er geen excuus is voor het slagen in de uitvoering van je plannen. Ook dat zou ons in de absolute monsterlijkheid doen belanden.

7.4.2 ‘Society doesn’t exist’

De politieke en organisatiefilosofische betekenis van deze vierde ethische positie is volgens Žižek direct herkenbaar in de radicale *onmogelijkheid* van het sociaal contract, in het onheilspellend gegeven, dat de samenleving ‘niet bestaat’, althans niet als de communautaire

⁴²³ ibid. 48.

⁴²⁴ Kant (1965: 42)

⁴²⁵ Žižek (1997: 59)

⁴²⁶ ibid. (1997: 68)

⁴²⁷ ibid. 58.

fantasie van een organisch harmonieus Geheel. Žižek betoogt telkenmale, dat elke poging tot de instelling van zo'n samenleving, zowel in het groot (op het niveau van naties) als in het klein (in alledaagse organisaties), onvermijdelijk ontaardt in 'Jacobijnse terreur', met Robespierre als archetypische verpersoonlijking van het bijbehorend leiderschap of –al even onheilspellend– in Stalinistische showprocessen, waarin het subject gedwongen wordt zijn schuld als verrader van de revolutie te bekennen (hoewel hij niets gedaan heeft) en voor zichzelf de hoogste straf te eisen, alleen maar om *de schijn op te houden* van het geloof in de revolutie (de mogelijkheid van de harmonieuze organisatie). Kort en bondig zou je kunnen zeggen, dat het subject *per definitie* de 'verrader' van het sociaal contract is, om welke reden het geen sikkepit uitmaakt hoe vaak we het in concrete organisaties nog eens 'dunnetjes' overdoen, zoals ik hierboven aangaf. Žižeks analyse biedt daarmee een formidabele uitdaging aan de ideologische uitgangspunten van dominante contractualistische benaderingen van de organisatiekunde (al dan niet met onvolledige contracten), de bedrijfsethiek en gangbare theorieën over leiderschap. Het verbod dat Žižek aan zijn lezing van de Kantiaanse ethiek van terughoudendheid ontleent, is kortweg: *Wag het niet de plaats van het Ding in te nemen*, stap niet in de valkuil dat je de leider van je organisatie kunt zijn in plaats van alleen maar de rol ervan te vervullen. Of met andere woorden, voorkom de uitgesproken *perverse* positie dat je uit naam van de organisatie en terwille van haar behoud soms nu eenmaal gedwongen bent om vuile handen te maken, dat het *niet* je eigen contingente keus is.⁴²⁸

Met deze griezelige waarschuwing zijn we terug bij de problematiek van Wolin en Reed over de Rousseauiaanse erfenis van de organisatie-theorie, hoe sociale integratie (intersubjectiviteit) te organiseren en de oervervreemding van het subject te overwinnen. De vraag daarbij die we tot nu toe nog niet beantwoord hebben, is waar de organisatiekunde de les van de Franse revolutie grotendeels gemist heeft en hoe we in Žižeks termen *door de organisatie fantasie heen* kunnen gaan. Daarvoor is het nuttig terug te grijpen op de bron ervan en te zien hoe de Jacobijnse terreur, de dictatuur van de deugd, zich in onze postmoderne, laat-kapitalistische maatschappij manifesteert, een punt dat Žižek bijzonder scherp onder woorden weet te brengen.

Het wordt vaak over het hoofd gezien, dat Rousseau in zijn werk in feite twee sociale contracten heeft beschreven: niet alleen het 'ideale' contract uit zijn gelijknamig hoofdwerk, maar ook een 'vals' contract, geschetst in het *Discours over de ongelijkheid*, dat hij primair verantwoordelijk hield voor alle kwalen in het maatschappelijk verkeer en de vervreemding van de mens in zijn sociale omgeving. Zoals Wolin terecht opmerkt lokaliseerde Rousseau in tegenstelling tot Hobbes de 'oorlog van allen tegen allen' daarmee niet in de natuurstaat, maar juist in de maatschappij zelf. De kern van dit perfide sociaal contract, gedictieerd door de degenen die zich al door rivaliteit en concurrentie in status en rijkdom boven de rest verheven hadden, maar geen natuurlijke grondslag hadden om hun positie te verdedigen en consolideren, schetst Rousseau als volgt.

"Destitute of valid reasons to justify and sufficient strength to defend himself [against] a troop of bandits [...] the rich man, thus urged by necessity, conceived at length the profoundest plan that ever entered the mind of man: [...] after having represented to his neighbors the horror of a situation which armed every man against the rest [...] he readily devised plausible arguments to make them close with his design. 'Let us join,' said he, 'to guard the weak from

⁴²⁸ De 'vuile handen'-problematiek is een prominent thema in de huidige ondernemingsethiek. Vgl. Badaracco (1997), Wempe (1998) en Van Oosterhout (2002).

oppression, to restrain the ambitious, and secure to every man the possession of what belongs to him: let us institute rules of justice and peace, to which all without exception may be obliged to conform [...] instead of turning our forces against ourselves, collect them in a supreme power which may govern us by wise laws [...] and maintain eternal harmony among us.”⁴²⁹

Waarna deze van nauwelijks verhuld cynisme vervulde uiteenzetting gevolgd wordt door een van de beroemdste passages uit het werk van Rousseau, die ik hier iets uitgebreider weergeef dan gebruikelijk:

“And all ran headlong to their chains, in hopes of securing their liberty; for they had just wit enough to perceive the advantages of political institutions, without experience enough to enable them to foresee the dangers [...] and even the most prudent judged it not inexpedient to sacrifice one part of their freedom to ensure the rest; as a wounded man has his arm cut off to save the rest of his body.”⁴³⁰

Het is dit perfide contract, waarvan Rousseau meent dat het de historische basis van de maatschappij en haar wetgeving heeft gevormd. Wat vervolgens aan Rousseau's conceptie van het ideale sociaal contract opvalt, is niet alleen de fictieve, maar de uitgesproken *onmogelijke*, zelfreferentiële status ervan: de mogelijkheid van een succesvol sociaal contract dat een rechtvaardige samenleving kan stichten van deugdzame burgers moet –zoals Rousseau expliciet toegeeft– van de mensen die dat contract sluiten al vooronderstellen, wat het contract in feite nog moet opleveren.

“For a young people to be able to relish sound principles of political theory and follow the fundamental rules of statescraft, the effect would have to become the cause; the social spirit which should be created by these institutions, would have to preside over their very foundation.”⁴³¹

Het is precies dit punt dat door Žižek als grondvorm van de ideologische fantasie wordt opgevat. De fictie van een sociaal contract gaat voor het succes van zijn instelling bij voorbaat al uit van wat zijn resultaat nog moet zijn, de uiteindelijke uitkomst ervan, een gemeenschap van individuen die volgens de regels van een beschaafde rationele orde handelen. En waar het volgens Žižek ook in deze fantasie om gaat, is de verhulling van het werk van een traumatische “verdwijnende bemiddelaar” (belichaamd in het perfide contract) die de overgang van natuur naar cultuur kenmerkt, het griezelige domein dat geen natuur meer is, maar ook nog geen cultuur: het rijk van de transcendentale vrijheid ofwel het radicaal Kwade, de gewelddadige indringing in de ‘natuurlijke’ omgang tussen mensen, die met de instelling van de Wet gepaard gaat.⁴³²

Daarmee wordt ook duidelijk, zoals Rousseau tussen de regels van zijn werk door toegeeft, dat de universele wil (of zijn alledaagsere pendanten van een algemeen of organisatiebelang) feitelijk niet bestaat, i.e. dat het volkomen ondoorgrondelijk is, hoe een volk als concreet-historisch samenraapsel van individuen tot de formulering ervan zou kunnen komen.

⁴²⁹ Rousseau (1973: 88-89)

⁴³⁰ loc.cit.

⁴³¹ ibid. 196

⁴³² Žižek (2001: 203-206)

“It would take Gods to give men laws.”⁴³³ Žižek bevestigt dat volmondig. Zoals in de moraal elke universele verplichting alleen maar universeel kan zijn door de zuiver contingente acceptatie ervan door het subject, zo geldt ook in de politiek dat:

“... the ‘unity’ of universal and particular Will does not consist in their codependence, but in the dialectical reversal of the universal Will into its opposite: insofar as the universal Will is opposed to the multitude of particular Wills, it turns into the utmost particular Will of those who pretend to embody it (since it *excludes* the wealth of particular Wills).”⁴³⁴

De instemming met een sociaal contract is in die zin voor de betrokkenen een forced choice of freedom. Je wordt er in de praktijk steeds geacht vrijelijk te kiezen voor *wat je al hebt*. De keuze die je aangeboden wordt, is een leeg gebaar, waarbij het bepaald onverstandig is de verkeerde keuze te maken.⁴³⁵ Voor de communitaristische erfenis van de organisatietheorie betekent deze ‘sigaar uit eigen doos’ dat het ideaal van de harmonieuze organisatie een voortdurend on vervulde status heeft: ‘society doesn’t exist’. Het moet altijd nog komen. En de organisatietheorie claimt te veel als zij pretendeert te kunnen *slagen* in het realiseren van gemeenschap, zoals Wolin aan de constitutieve inzet van de organisatie-theorie toeschrijft.

Žižek is ongetwijfeld op zijn confronterendst, wanneer hij Robespierre’s dictatuur van de deugd in dit opzicht analyseert als *noodzakelijk* moment in het verloop van de Franse revolutie, dat de griezelige, gewelddadige passage van de instelling van het sociaal contract belichaamt, het punt van wilde transcendentale vrijheid waarin je op elk willekeurig moment als verrader van de revolutie tot de guillotine veroordeeld kon worden. Het punt is, dat de logica van dit regime in zekere zin universeel is voor organisaties, al hoeft het effect niet steeds even drastisch te zijn. Kants ethiek van respect is in wezen een ethiek van terughoudendheid; het gaat om het bewaren van een zekere afstand tot de Ander, een *verbod* om zijn subjectiviteit binnen te dringen of geweld aan te doen. Wat we in het contractualisme en in de huidige management- en organisatietheorie veelal aantreffen is een nutsethiek van het bereiken van doelen en idealen, een ethiek van het resultaat. Dit is een *gebodsethiek* van ‘gaan voor de top’, van de ‘revolutionaire Zaak’ die de schuld van het subject op een hele andere manier aanspreekt. Žižek herkent dat sterk in onze laatkapitalistische marktsamenleving die ons een ‘monsterlijke plicht om gelukkig te zijn’ opdringt.

“In our late-capitalist universe, the subject is not guilty when he infringes a prohibition. It is far more likely that he feels guilty when (or rather because) he is not happy –the command to be happy is perhaps the ultimate superego injunction.”⁴³⁶

Žižek brengt dit gebod direct in verband met Robespierre en de ‘werking’ van de Franse Revolutie: als je je in je streven naar geluk laat afleiden door de ellende om je heen en je ongelukkig voelt, dan ben je een verrader van de ‘zaak’.

“Robespierre was the unsurpassed expert at manipulating this guilt of feeling unhappy and ill at ease. In one of his great speeches, after scaring the life out of the members of the National

⁴³³ Vgl. Dent (2005: 135v.)

⁴³⁴ Žižek (1993: 123)

⁴³⁵ Žižek (1989: 165-6)

⁴³⁶ Žižek (2005: 225)

Assembly by claiming that there were numerous traitors among them [he] continued: 'If, at this very moment, anyone feels frightened, this is irrefutable proof that he is a traitor!'" ⁴³⁷

De reden is natuurlijk dat het subject dat zich aangesproken voelt, blijkbaar zijn individuele vrijheid (zijn subjectiviteit) boven het te bereiken ideaal verheft. Organisaties vragen op deze manier met regelmaat het offer van hun medewerkers om zich in dienst te stellen van het organisatiebelang. Op het moment dat zoiets in het algemeen gebeurt, lijkt dat me een goed moment om te stoppen met organiseren.

7.5 Wanneer op te houden met organiseren

In dit hoofdstuk is de hoofdvraag van deze studie naar de verhouding tussen incommensurabiliteit en organisatie op transcendentiaal niveau onderzocht, waarbij de mogelijkheden-voorwaarden en grenzen aan de legitieme uitoefening van ons vermogen tot organisatie zijn verkend in de zin van het moment waar dit vermogen in een transcendentale illusie verstrikt raakt. De uitkomst daarvan bleek dat die grenzen niet positief bepaald kunnen worden, dat een dergelijke positieve bepaling altijd al een transgressieve daad van organisatie behelst *voorbij* de grenzen die aan de legitieme uitoefening ervan gesteld moeten worden. Zodra we ze trekken vinden we onszelf steeds al terug aan de verkeerde kant ervan. In die zin kan ons organisatievermogen alleen een grens in zichzelf vinden, in zijn onvermogen zichzelf te organiseren en een grens te stellen, waarmee het in plaats van met zijn weldadigheid geconfronteerd wordt met zijn eigen inherente gewelddadigheid.

Incommensurabiliteit kan in deze context als onuitwisbaar teken, als symptoom of zelfs de extieme kern van organiseren beschouwd worden. Enerzijds duidt ze het "iets mis" aan –de oervervreemding van het subject tegenover de hem omringende wereld– waarin de drang tot organiseren "altijd al" zijn oorsprong vindt en kan ze in die zin met recht als voorwaarde voor de mogelijkheid van organisatie worden beschouwd. Dat is temeer zo, omdat organiseren ook altijd al *re*-organiseren is en elke ordening van een veld van entiteiten middels een criterium als zodanig de onderdrukking of opschorting van een andere ordening inhoudt, waarvan zij het "iets mis" belooft te corrigeren en de wanordelijke rest ervan op te ruimen. In deze gewelddadige strijd om heerschappij waarvan incommensurabiliteit het tastbare teken is, vinden we haar echter ook terug als voorwaarde voor de *on*mogelijkheid van organisatie, voor het gegeven dat organisatie de incommensurabiliteit van concurrerende zienswijzen nooit definitief kan opheffen, dat er altijd een onuitsprekelijk "iets mis" zal overblijven, waarop onze organisatiedrift (zingeving) haar tanden stuk bijt.

De strikt ethische betekenis van deze onuitsprekelijkheid is, dat de grenzen voor de legitieme uitoefening van ons organisatievermogen radicaal onbewust zijn op dezelfde manier als Kant voor het eerst in het formalisme van de categorische imperatief het radicaal onbewuste karakter van de morele plicht uitdrukte en de zuiver contingente universaliteit van elke positieve invulling ervan. Er bestaat geen excuus voor het *uitvoeren* van je plicht, geen excuus om te *slagen* in je organisatieambities vormt een waarschuwing tegen de *hybris* te denken dat we de wijsheid in pacht kunnen hebben, dat we de plaats van het Ding in kunnen nemen. Dat is de ultieme les van de Kantiaanse ethiek die de organisatie-theorie onvoldoende tot zich heeft genomen. Deze Kant, niet degene van de onvoorwaardelijke volharding in het uitvoeren van de Wet (het onzinnige *afspraak is afspraak*; het doen van

⁴³⁷ loc.cit.

je plicht omwille van de plicht, *fiat justitia, pereat mundus*) maar degene die ons oproept er achting (huiver) voor te hebben, om er een zekere afstand van te bewaren, om juist *niet* tot het einde te gaan, maant ons onze eindigheid onder ogen te zien en ziet juist daarin de voorwaarde voor ons bestaan als moreel wezen. Wanneer we die afstand niet bewaren en in de dagelijkse praktijk van ons organiserend handelen niet durven te stoppen en een ongeorganiseerde rest in ons leven open te laten, kan onze organisatiedrift alleen maar eindigen in de grootst mogelijke onvrijheid, in de perverse reductie van het subject (zowel in de ander als in onszelf) tot een ding. In die zin is de alomtegenwoordigheid van organisaties in onze tijd niets om blij mee te zijn. Ze leiden onvermijdelijk tot de ‘monsterlijke plicht om gelukkig te zijn’.

BIBLIOGRAFIE

- Ackroyd, S. (1992): "Paradigms lost: paradise regained?" In: Reed, M.I. & M. Hughes (red.) (1992): *Rethinking Organization*. London, Sage.
- Albert, H. (1980): *Traktat über kritischen Vernunft*. 4^e dr. Tübingen: Mohr.
- Alvesson, M. & S. Deetz (1998): "Critical Theory and Postmodernism: Approaches to Organizational Analysis". In: Clegg, S. & C. Hardy (red.) (1999): *Studying Organization*. London: Sage, 185-211.
- Arrow, K.J. (1974): *The Limits of Organization*. New York: John Brockman.
- Astley, W.G. & A.H. Van De Ven (1983): "Critical Perspectives and Debates in Organization Theory", *Administrative Science Quarterly*, 28, 245-73.
- Badaracco, (1997): *Defining Moments: When Managers Must Choose Between Right and Right*. Cambridge (Mass.): Harvard Business School Press.
- Berns, G., IJsseling, S. & P. Moyaerts (1979): *Denken in Parijs: Taal en Lacan, Foucault, Althusser en Derrida*. Alphen a/d Rijn: Samsom.
- Bernstein, R.J. (1983): *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Oxford: Basil Blackwell.
- (1991): "Incommensurability and otherness revisited", in R.J. Bernstein (1991): *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. New York: Polity Press.
- Biagioli, M. (1989): "The anthropology of incommensurability", *Studies in the history and philosophy of science*, 21/2, 183-209.
- Böhm, S. & C. De Cock (2005): "Everything you always wanted to know about organization theory, but were afraid to ask Slavoj Žižek", *Sociological Review*, 279-291.
- Braembussche, A. van den (1997): "Voorbij het Schone, Over het Sublieme bij Kant en Lyotard". In: Tacq, J. (red.) (1997): *Een Hedendaagse Kant, De Invloed van Kant op Contemporaine Denkers*. Amsterdam: Boom. 68-105.
- Brons, R. & H. Kunneman (red.) (1995): *Lyotard Lezen: Ethiek, Onmenselijkheid en Sensibiliteit*. Amsterdam: Boom.
- Burrell, G. (1988): "Modernism, Postmodernism and Organizational Analysis 2: The Contribution of Michel Foucault", *Organization Studies* 9/2, 221-235.
- Burrell, G. & Morgan, G. (1979): *Sociological Paradigms and Organisational Analysis*. London: Heinemann.
- Canella A.A., Jr & Paetzold, R.L. (1994): "Pfeffer's Barriers to the Advance of Organizational Science: A Rejoinder", *Academy of Management Review*, 19, 331-41.
- Chang, R. (1997): *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Chisolm, R.M. (1973): *The Problem of the Criterion*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Clegg, S. & D. Dunkerley (1980): *Organization, Class and Control*. London: Routledge.
- Clegg, S. & C. Hardy (red.) (1999): *Studying Organization*. London: Sage.
- Cooper, R. (1990): "Organization/disorganization". In: Hassard J. & D. Pym (red.) (1990): *The Theory and Philosophy of Organizations, Critical Issues and New Perspectives*. London: Routledge.

- ____ (2001): "Un-timely Mediations: Questing Thought", *Ephemera* 4/1, 321-347.
- Cooper, R. & G. Burrell (1988): "Modernism, Postmodernism and Organizational Analysis: An Introduction", *Organization Studies* 9/1, 91-112.
- Czarniawska, B. (1998): "Who Is Afraid of Incommensurability?", *Organization* 5/2, 273-276.
- Cock, C. de & S. Böhm (forthc.): "Liberalist Fantasies: Žižek and the Impossibility of the Open Society".
- Davidson, D. (1984): "On the very Idea of a Conceptual Scheme", in *Inquires into Truth and Interpretation*, D. Davidson (red.). Oxford: Clarendon Press: 183-198.
- Day, B. (2004): "From Frankfurt to Ljubljana: Critical Theory from Adorno to Žižek", *Studies in Social and Political Thought*, 9, 1-20.
- Dent, N. (2005): *Rousseau*. London: Routledge.
- Dinten, W.L. Van (2003): *Met Gevoel voor Realiteit*. Delft: Eburon.
- Donaldson, L. (1985): *In Defence of Organization Theory, A Reply to the Critics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ____ (1988): "In succesful defence of Organization Theory, A routing of the critics", *Organization Studies*, 9/1, 28-32.
- ____ (1995): *American Anti-management Theories of Organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Doppelt, G. (1978): "Kuhn's epistemological relativism", *Inquiry*, 21, 33-86.
- Favretti, R., Sandri, G. & R. Scazzieri (red.) (1999): *Incommensurability and Translation, Kuhnian Perspectives on Scientific Communication and Theory Change*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Feyerabend, L. (1970): "Consolations for the Specialist". In: Lakatos, I & A. Musgrave (red.) (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press. 197-230.
- Fleming, P. & A. Spicer (2003) "Working at a Cynical Distance: Implications for Power, Subjectivity and Resistance", *Organization* 10/1, 157-179.
- Galjaard, J. (1979): *Informatisering, Paradox van Organisatietechnologie*. Delft: Delftse Universitaire Pers.
- Gerring, J. (2001): *Social Science Methodology, A Criterial Framework*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gioia, D.A. & E. Pitré (1991): "Multiparadigm Perspectives on Theory Building", *Academy of Management Review*, 15, 584-602.
- Guthrie, W. (1967): "Pythagoras and Pythagoreanism". In: Edwards, P. (red.) (1967) *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7. New York: MacMillan Publishing Co., 37-39.
- Haack, S. (1978): *Philosophy of logics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1984): "Was heißt Universalpragmatik?", in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, J. Habermas (red.). Frankfurt: Suhrkamp.
- ____ (1984): "Wahrheitstheorien", in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hacking, I. (1982): "Language, truth and reason", in *Rationality and relativism*, M. Hollis & S. Lukes (red.). Oxford: Basil Blackwell.
- Hancock, P. & M. Tyler (2001): "Managing Subjectivity and the Dialectic of Self-consciousness: Hegel and Organization Theory", *Organization* 8/4, 565-585.

- Hassard, J. (1988): "Overcoming hermeticism in Organization Theory, An alternative to paradigm incommensurability", *Human Relations*, 41, 247-59.
- (1991): "Multiple Paradigms and Organizational Analysis: A Case Study", *Organization Studies*, 12, 275-99.
- Hassard, J. & M. Parker (red.) (1993): *Postmodernism and Organizations*. London: Sage.
- Hassard, J. & D. Pym (red.) (1990): *The Theory and Philosophy of Organizations, Critical Issues and New Perspectives*. London: Routledge.
- Hatch, M.J. (1997): *Organization Theory: Modern, Symbolic and Postmodern Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Hollis, M. (1982): "The social destruction of reality", in *Rationality and relativism*, M. Hollis & S. Lukes (red.). Oxford: Basil Blackwell.
- (1994): *The philosophy of social science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hollis, M. & Lukes, S. (red.) (1982): *Rationality and relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hoogenboom, M. (1996): *Een miskende democratie, Een andere visie op verzuiling en politieke samenwerking in Nederland*. Leiden: DSWO Press.
- Hoogland, J. (1993): "De uitdrukingskracht van de antinomie", in: L. Hof & W. Van Reijen (1993) *Actueel Filosoferen*. Delft: Eburon. 210-215.
- Hoyningen-Huene, P. (1993): *Reconstructing scientific revolutions*. Chicago: Chicago University Press.
- Jackson, N. & P. Carter (1991): "In defence of paradigm incommensurability", *Organization Studies*, 12, 109-27.
- (1993): "'Paradigm Wars', A response to Hugh Willmott", *Organization Studies*, 14, 721-25.
- Jones, W.T. (1975): *A History of Western Philosophy*, vol 4. *Kant and the Nineteenth Century*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Kant, I. (1977): *Kritik der reinen Vernunft*. 3^e dr. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1990): *Kritik der Urteilkraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (1965): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (1973): *Kleine Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Koningsveld, H. (1978): *Het Verschijnsel Wetenschap, Een Inleiding tot de Wetenschapsfilosofie*. Meppel: Boom.
- Korthals, M. (1986): *Kritiek van de maatschappijkritische rede*. Amsterdam: Boom.
- Korthals, M. (red.) (1989): *Wetenschapsleer, Filosofisch en maatschappelijk perspectief op de natuur- en sociaal-culturele wetenschappen*. Amsterdam: Boom.
- Kuhn, T.S. (1970a): *The Structure of Scientific Revolutions*, 2e dr. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1970b): "Reflection on my Critics". In: Lakatos, I & A. Musgrave (red.) (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press. 231-278.
- (1976): "Theory-Change as Structure-change: Comments on the Sneed Formalism". *Erkenntnis* 10: 179-99
- (1977): "Objectivity, Value Judgment and Theory Choice". In: Kuhn, T.S. (1977): *The essential tension*. Chicago: Chicago University Press.
- (1983): "Commensurability, Comparability, Communicability". *Philosophy of Science Association* 2: 669-88.

- (2000): *The Road Since Structure: Philosophical essays 1970-1993, with an autobiographical interview*. Chicago: Chicago University Press.
- Kunneman, H. (1986): *De waarheidstrechter, Een communicatietheoretisch perspectief op wetenschap en samenleving*. Amsterdam: Boom.
- Lakatos, I. (1970): "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes". In: Lakatos, I. & A. Musgrave (red.)(1970): *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press. 91-196.
- Lakatos, I. & A. Musgrave (red.)(1970): *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, A. (1991): "Integrating Positivist and Interpretive Approaches to Organizational Research", *Organization Science* 2/4, 342-365.
- Lijphart, A. (1978): *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*. 2^e dr. Amsterdam: J.H. de Bussy.
- Linstead, S. (1993): "Deconstruction in the Study of Organizations". In: Hassard, J. & M. Parker (red.): *Postmodernism and Organizations*. London: Sage.
- Lueken, G.L. (1992): *Inkommensurabilität als Problem rationalen Argumentierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Lyotard J-F. (1979): *La condition postmoderne; Rapport sur le savoir*. Paris: Editions de Minuit.
- (1983): *Le différend*. Paris: Editions Galilée.
- (1986): *L'enthousiasme; la critique kantienne de l'histoire*. Paris: Editions de Minuit.
- Maas, A.J.J.A. (1988): *Ongedefinieerde Ruimten*. Delft: Eburon.
- McKinley W. & M. Mone (1998): "The Re-construction of Organization Studies: Wrestling with Incommensurability", *Organization* 5/2, 169-190.
- Morgan, G. (1990): "Paradigm diversity in organizational research" In: Hassard, J. & D. Pym (red.)(1990): *The Theory and Philosophy of Organizations, Critical Issues and New Perspectives*. London: Routledge. pp. 13-29.
- Myers, T. (2003): *Žižek*. London: Routledge.
- Neiman, S. (2002): *Evil in Modern Thought, An Alternative History of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M.C. (1986): *The Fragility of Goodness, Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oenen, G. van (2003): "Door de fantasie heengaan – de Lacaniaanse stormloop van Slavoj Žižek", *De Helling* 15/3, 42-43.
- O'Neill, J. (1998): *The Market: Ethics, knowledge and politics*. London: Routledge.
- Oosterhout, J. Van (2002): *The Quest for Legitimacy, On Authority and Responsibility in Governance*. Rotterdam: ERIM.
- Oosterling, H. (1992): "Postmoderne democratie en indifferentie", *Onyx, Tijdschrift van de faculteit der Wijsbegeerte R'dam*, 4-8. www.henkoosterling.nl/onyx-indiffdem.htm.
- (1996): *Door schijn bewogen, Naar een hyperkritiek van de xenofobe rede*. Kampen: Kok Agora.
- Otterspeer, W. (2000): *Groepsportret met Dame, deel 1: Het Bolwerk van de Vrijheid: De Leidse Universiteit, 1575-1672*. Amsterdam: Bakker.

- Parker, M. & G. McHugh (1991): "Five texts in search of an author, A response to John Hassard's 'Multiple Paradigms and Organizational Analysis'", *Organization Studies*, 12, 451-6.
- Passmore, J. (1967): "Philosophy" In: P. Edwards (red.) (1967): *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6. New York: MacMillan Publishing Co. 216-226.
- Peperstraten, F. van (1991): "Inleiding tot de Nederlandse uitgave". In: Lyotard, J.-F. (1991): *Het Enthousiasme, Kants kritiek van de Geschiedenis*. Kampen: Kok Agora. 7-23.
- (1995): *Jean-François Lyotard: Gebeurtenis en rechtvaardigheid*. Kampen: Kok Agora.
- Perrow, C. (1994): "Pfeffer Slips!", *Academy of Management Review*, 19, 191-194.
- Pfeffer, J. (1982): *Organizations and Organization Theory*. Boston MA: Pitman.
- (1993): "Barriers to the advance of organizational science, Paradigm development as a dependent variable", *Academy of Management Review*, 18, 599-620.
- Raven, D. (1994): "Incommensurabel, incompatibel, onvergelijkbaar", *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 86, 183-206.
- Raz, J. (1986): *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- (1997): "Incommensurability and agency". In: Chang R. (red.) (1997) *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Reed, M.I. (1985): *Redirections in Organizational Analysis*. London: Tavistock.
- (1999): "Organizational Theorizing, A Historically Contested Terrain". In: Clegg, S. & C. Hardy (1999): *Studying Organization, Theory and Method*. London: Sage. 25-50.
- Reed, M.I. & M. Hughes (red.) (1992): *Rethinking Organization, New Directions in Organization Theory and Analysis*. London: Sage.
- Rescher, N. (1988) *Rationality, A philosophical inquiry into the nature and the rationale of reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Reijen, W. van (1987): *De Onvoltooide Rede: Modern en Postmodern*. Kampen: Kok Agora.
- Ritzer, G. (1997): *Postmodern Social Theory*. New York: McGraw-Hill.
- Roberts, J. (2005): "The Power of the 'Imaginary' in Disciplinary Processes", *Organization* 12/5, 619-642.
- Rorty, R. (1984): "Habermas and Lyotard on Postmodernity", *Praxis International* 4/1, 32-44.
- (1993): *Heidegger, Wittgenstein en Pragmatisme: Essays over post-analytische en post-nietzscheaanse filosofie*. Kampen: Kok Agora.
- Rousseau, J.J. (1973): *The Social Contract and Discourses*. Transl. and introd. by G.D.H. Cole. London: Everyman's Library.
- Russell, B. (1984): *Introduction to Mathematical Philosophy*. New York: Simon and Schuster.
- Sankey, H. (1993): *The incommensurability thesis*. Aldershot: Avebury.
- (1997): *Rationality, relativism and incommensurability*. Aldershot: Avebury.
- Schilling, G. (2001) "Niemand weet precies wat planeten zijn", *Volkskrant* 5 mei 2001.
- Scherer A.G. (red) (1998): "Thematic issue on pluralism and incommensurability in strategic management and organization theory, Consequences for theory and practice". *Organization* 5/2: 145-283.

- Scherer A.G. & H. Steinmann (1999): "Some remarks on the problem of incommensurability in organization studies". *Organization Studies* 20: 519-544.
- Schultz, M. & M.J. Hatch (1996): "Living with multiple paradigms, The case of paradigm interplay in organizational culture studies", *Academy of Management Review* 21: 529-57.
- Schuyt, C. (1986): *Filosofie van de Sociale Wetenschappen*. Amsterdam: Boom.
- Schwartz S.P. (1977): *Naming, Necessity and Natural Kinds*. Ithaca: Cornell University Press.
- Shapere, D. (1998):
- Spoelstra, S. (2005): "Robert Cooper: Beyond Organization", *Sociological Review*, 106-119.
- Stokhof, M. (2000): *Taal en Betekenis, Een Inleiding in de Taalfilosofie*. Amsterdam: Boom.
- Toulmin S. (1990): *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. New York: The Free Press.
- Van Maanen, J. (1995): "Style as theory". *Organization Science* 6: 133-143.
- Weaver, G.R. & D. Gioia (1994): "Paradigms lost, Incommensurability vs. structurationist inquiry". *Organization Studies* 15: 565-90
- Weick, K.E. (1999): "Theory construction as disciplined Reflexivity, Trade-offs in the 90's". *Academy of Management Review* 24: 797-810.
- Wempe, J.F.D.B. (1998): *Market and Morality: Business Ethics and the Dirty and Many Hands Dilemma*. Delft: Eburon.
- Wilde, R. de (1989): "Verklaren in de Sociale Wetenschappen". In: Korthals, M. (red.) (1989): *Wetenschapsleer, Filosofisch en maatschappelijk perspectief op de natuur- en sociaal-culturele wetenschappen*. Amsterdam: Boom. 87-111.
- Williams, B. (1973): "Conflicts of Values". In: Williams, B. (1981): *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press. 71-93.
- Williamson, O. E. (1975): *Markets and Hierarchies: Analysis and Antitrust Implications*. New York: Free Press.
- Willmott, H. (1990): "Beyond paradigmatic closure in organizational inquiry". Hassard, J. & Pym, D. (red) (1990): *The Theory and Philosophy of Organizations, Critical Issues and New Perspectives*. London: Routledge. p. 44-62.
- (1993a): "Breaking the paradigm mentality". *Organization Studies* 14: 681-719.
- (1993b): "Paradigm gridlock, A reply". *Organization Studies* 14: 727-30.
- Wit, B. de & R. Meyer (1998): *Strategy : Process, Content, Context*. London : Thomson.
- Wolin, S. (2004 [1960]): *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. 2nd revised ed. Boston: Little Brown.
- Zandvoort (1989): "De Ontwikkeling van Theorieën: Onderzoeksprogramma's." In: Korthals, M. (red.) (1989): *Wetenschapsleer, Filosofisch en maatschappelijk perspectief op de natuur- en sociaal-culturele wetenschappen*. Amsterdam: Boom. 48-69.
- Žižek, S. (1989): *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- (1993): *Tarrying with the Negative; Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press.
- (1997): *Het Subject en zijn Onbehagen*. Amsterdam: Boom.
- (2001): *For They Know Not What They Do, Enjoyment as a Political Factor*. 2e dr. London: Verso.
- (2005) *Interrogating the Real*. London: Continuum.

- Zijderveld, A. (1990): *Sociologie als cultuurwetenschap*. 2^e dr. Utrecht: Lemma.
____ (1992): *De samenleving als schouwspel*. 2^e dr. Utrecht: Lemma.

REGISTER

A

Ackroyd, 3, 111-2, 146-7, 158, 195, 214, 229
 Albert, 6, 21, 195
 anarchisme, 2, 40
 apartheid, 113, 118, 146
 aporie, 101
 Aristoteles, 33, 50, 74
 Astley & Van de Ven, 9, 103-11, 130, 195, 226

B

Bernstein, 5, 36-8, 80, 195
 betooggenre, 84-5
 Biagioli, 27, 60, 78, 112, 134, 147, 156, 160, 195, 221, 225, 230
 Burrell & Morgan, 2, 4, 9, 103-11, 113, 115, 118-22, 125, 127, 130-1, 135-7, 147, 154, 156, 161, 195, 213, 226-8

C

Chisolm, 34-6, 195
cogito, 174
 communicatie, 6, 25, 44, 56, 59, 78, 81, 91, 112, 121, 126, 128-32, 142, 147, 152-3, 170, 213
 interparadigmatisch, 6, 43, 57, 120, 135, 209
 succesvolle, 2, 43-4, 58-9, 86, 209
 conceptueel schema, 1, 45-6
 consensus, 10, 64, 77-82, 87, 91-6, 116-7, 121-2, 129, 134, 141-3, 146, 148-52, 156, 212, 224-5, 228
 Cooper, 11, 73, 122-3, 162, 178-85, 195-6, 200, 216
 Copernicus, 35, 49, 50

D

Davidson, 1, 6, 7, 43-9, 52, 57, 59, 61, 89, 93, 120-1, 196, 211, 222
 De Saussure, 80, 172
 Deleuze, 123, 172, 178
 Derrida, 80, 90, 123, 162, 172, 178-80, 187, 195, 216
 Descartes, 11, 90, 162, 174, 216
 dissensus, 77-81, 87, 129, 141, 225
 diversiteit, 1, 3, 5, 10, 31, 36, 88, 90, 93, 95, 101-2, 112, 115, 118, 124-8, 132-4, 143-50, 153, 157-9, 178, 209, 210, 212, 214
 Donaldson, 2, 27, 111-6, 120, 122, 125, 128, 131, 134, 146, 152, 178, 196, 213, 227
 Doppelt, 66, 196

E

eenheid, 32, 81, 83, 87-9, 93, 95-6, 101, 115, 124-8, 131, 134, 141, 148-50, 171-2, 212-3
 Einstein, 45, 57, 90

F

Feyerabend, 1, 5, 6, 8, 28, 40, 46, 67, 81, 90, 196, 209
forced choice of freedom, 171, 183, 192
 Foucault, 80, 123, 172, 195

G

Galilei, 27, 60
 Gerring, 93, 196
 Giddens, 119, 120, 139
 Gioia, 10, 12, 54, 111, 116, 119-20, 138-9, 145, 196, 200
 Grice, 78
 Guthrie, 30, 196

H

Haack, 39, 196
 Habermas, 9, 14, 16-7, 29, 64-5, 73-82, 86-95, 111, 118, 126, 128, 145, 149, 151, 163, 165, 196, 199, 212, 217, 220, 224-5, 228
 Hassard, 10, 73, 103, 111, 115-9, 122, 128, 135-41, 145, 173, 178, 195-200, 228-9
 Hatch, 10, 73, 111-2, 116, 135-40, 145, 197, 200
 Hegel, 11, 39, 81-2, 87, 163, 171-5, 184, 196, 200, 217
 Het Reële, 172-8, 184, 187
 Hippasus van Metapontum, 30-2
 Hollis, 34-5, 41, 104, 109, 196-7
 Hoogenboom, 134, 155-6, 197, 230
 Hoogland, 15, 39, 197
 Hoyningen-Huene, 5, 22-5, 36, 38, 67, 197

I

ideologie, 2, 11, 28-9, 82, 89, 93, 101, 111, 114, 118, 125, 131, 134, 149, 159, 162, 177, 181, 187-92, 213-6, 233
 incommensurabiliteit, 1-14, 21-43, 46-7, 51, 54-74, 77-81, 84, 87-9, 92-6, 101-2, 105, 108-15, 118-35, 139-42, 146-7, 149, 153, 158-65, 174-85, 188, 193, 209-17, 233
 axiologisch, 8, 24, 29, 41, 63-4, 72, 119, 179, 209, 210
 semantisch, 8, 24-5, 43, 62-4, 211
 debat, 1, 12-13, 28, 101-3, 111, 116-7, 122, 130, 132, 135, 142, 147-8, 152, 209, 214

J

Jackson & Carter, 2, 111, 121-2, 125, 178, 197, 228

K

Kant, 4, 11, 13, 24, 30-1, 39, 46, 51, 73, 82-5, 91, 151, 161-7, 171-5, 181, 186, 189, 190, 194-7, 200, 217
 kosmos, 11, 30-3, 42, 62, 83-90, 117, 162, 164, 167-8, 172, 178, 186, 189, 211, 216-7
 Kripke, 7, 44, 52-6, 84, 120, 223
 Kuhn, 1-8, 12, 15, 21-32, 36-67, 70, 72-3, 77-82, 88-90, 93-5, 102, 110-4, 119-26, 129, 131, 134-7, 152, 156, 160, 180, 184, 196-7, 209-12, 219-27, 230
 Kunneman, 4, 5, 15-6, 29, 51, 64, 75-80, 86-7, 92, 118, 195, 198

L

Lacan, 11, 162, 172-5, 178, 188, 195, 216
 Lakatos, 7, 8, 14-7, 196-8, 220
 Lee, 136-40, 198
 lexicale structuur, 43-6, 51, 54, 59, 61, 211, 222
 Lijphart, 10, 154-6, 159, 198, 215, 230
 Lyotard, 9, 12-3, 31, 65, 73, 80-96, 102, 119-23, 126, 141, 172, 195, 198-9, 212, 224-5

M

Marx, 81, 114, 169, 171
 Mill, 71
 mogelijkhedenvoorwaarden, 4, 11, 46, 161, 166, 181, 184-5, 216
 Montaigne, 34, 90

N

Newton, 45, 50, 57
 Nussbaum, 6, 31-3, 42, 70, 74, 198, 222

O

onverschilligheid, 12, 68, 88, 121, 134, 148, 152, 156-9, 175

organisatie, 4, 9-11, 25, 28, 31-2, 47, 50-1, 55-6, 80, 102, 112-8, 123, 125, 127-35, 138, 146-50, 152, 157, 161-73, 176-94, 209-11, 213, 216-7
 Otterspeer, 60, 198

P

paradigma, 1-13, 21-9, 32, 37-44, 48, 51, 54-60, 62-9, 72, 78-81, 84, 88, 93-4, 101-15, 118, 120-48, 153-60, 164, 167, 170, 209-17
 mentaliteit, 3, 118-20, 132-4, 146-7, 159, 209, 213-4
 paradox van organisatie, 9, 162, 167-8, 216
 partijdigheid, 1-5, 9, 10, 12-3, 21, 25, 29, 36, 38-41, 48, 64, 71-3, 76-81, 87, 91, 93, 95, 101-2, 114, 121, 124, 126, 128, 130-3, 139, 162, 176, 180, 185, 189, 209, 210-6
 Passmore, 14, 199
 pathologie, 70, 71, 89, 116, 177
 Peperstraten, Van, 80, 83, 87, 151, 199
 Pfeffer, 9-10, 103, 107-13, 130, 134, 142-4, 153, 157-8, 178, 195, 199, 214, 226, 229
 Plato, 33, 42, 70, 74, 86, 89, 180, 211
 Popper, 15, 33, 66
principle of charity, 47-8, 61, 211, 222
 probleem van het criterium, 8, 6, 21-2, 33-6, 40-1, 51, 78, 80, 83, 141, 175, 185, 210
 Protagoras, 33, 74, 85
 Putnam, 7, 44, 52-61, 89, 120-23
 Pythagoras, 30-1, 86, 89, 196

Q

Quine, 26, 57

R

rationaliteit, 4, 6, 7, 9-11, 14-7, 22, 26, 31-42, 51, 59-95, 101-2, 114, 119, 127, 129, 130-2, 148, 151, 162-7,

174, 179, 181, 183, 185-6, 192, 197, 198, 210-6
 communicatieve, 73, 87, 118, 126, 151
 instrumentele, 73, 94
 praktische, 6, 73, 74, 183
 wetenschappelijk, 1, 9, 15, 28, 64, 74, 88, 93, 95, 182

Raven, 26, 36, 40, 66, 199

Raz, 9, 67-74, 77, 93-5, 119, 126, 179, 180, 183, 199, 212, 223-4

Reed, 9, 11, 101, 105, 111, 116-9, 128, 132, 145, 162-4, 167, 168, 171-2, 177-80, 190, 195, 199, 213, 216-7, 228

relativisme, 1, 6, 26, 34, 36, 41-47, 52, 54, 61, 88, 120, 138, 141, 148, 152, 209

Rescher, 35, 48, 199

Rorty, 46, 91, 199

Rousseau, 91, 163, 166-70, 184, 191, 192, 196, 199, 217

Russell, 30, 39-40, 51, 85, 199

S

Sankey, 5, 6, 22, 25, 36-8, 54-9, 62, 199, 223

Saussure, 80

Scherer, 3, 6, 21, 34, 36, 38, 40, 111, 133, 153, 200

Schultz, 10, 111-2, 116, 135-40, 145, 200

Schwartz, 7, 52, 55, 62, 200, 223

Sextus Empiricus, 5, 21, 34, 41, 210, 221

Shapere, 36-7, 200

Sociaal contract, 11, 163, 170, 190-2, 217

Steinmann, 21, 36, 38, 40, 200

Stokhof, 78, 92, 200

T

Tarski, 39-40

Toulmin, 90-1, 200

transcendentisme, 4, 5, 9, 11, 78, 84-7, 91, 151, 161-7, 171-5, 178, 181-2,

185, 188, 192-3, 210, 213, 215, 217,
233
en illusie, 78, 87, 193
trauma, 11, 161-3, 173, 184, 188-9, 192,
216

V

Van Maanen, 108, 144-5, 154, 159, 200,
214, 229
verschil, 6, 9, 11, 14, 17, 28-32, 46-8,
57, 60-2, 68, 77-82, 88-94, 101-2,
105, 108-9, 112, 121, 123, 127, 129,
131-4, 146-53, 159, 162, 173-4, 178,
180-7, 215, 216
vervreemding, 163, 168, 172-3, 177,
181, 186-91, 217
verwijzingstheorie, 7, 44, 52-4, 61, 120
 causaal, 44, 52-4, 61, 120, 164, 211
 descriptief, 7, 44, 52, 61

W

Weaver, 12, 54, 111, 116, 119-20, 145,
200
wederzijds begrip, 2, 6, 43, 56-9, 75, 79,
91, 118, 124, 128-9, 132, 145, 150-1,
213
Williams, 67, 70-4, 77, 94-5, 200, 212,
223-4
Willmott, 3, 103, 111, 115, 119-22, 126,
128, 145, 157, 197, 200
Wolin, 6, 116, 163, 168-70, 190-2, 200,
217

Z

Zijderveld, 148-51, 201
zingeving, 11, 162, 167, 170, 173, 176,
180-5, 216
Žižek, 11, 161-4, 171-200, 216-7, 231

SAMENVATTING

Deze studie is gewijd aan de analyse van het theoretisch belang en de praktische betekenis van het incommensurabiliteitsvraagstuk voor de organisatiekunde. In dit wetenschapsgebied is sinds 1985 een langdurig debat gevoerd, dat zich voornamelijk heeft toegespitst op de vraag, of organisatiekundige paradigma's nu wel of niet incommensurabel zijn. Daarbij is ook de betekenis van het begrip incommensurabiliteit zelf en het belang van onreducerbare paradigmatische diversiteit voor de organisatiekunde voortdurend onderwerp van geschil geweest. Ondanks de duur ervan heeft het debat op geen van deze punten echter eenduidige antwoorden opgeleverd of hun betekenis voor de organisatiekunde adequaat verhelderd.

Het begrip incommensurabiliteit is door Kuhn in de wetenschapstheorie geïntroduceerd als aanduiding voor het ontbreken van gemeenschappelijke, dat wil zeggen paradigmaneutrale, objectieve of onpartijdige maatstaven voor de evaluatie van de cognitieve en praktische merites van rivaliserende paradigma's. In wezen ontkent het daarmee een theorieneutrale toegang tot de werkelijkheid voor de beoordeling van concurrerende kennisanspraken, met als gevolg dat waarheid kennelijk relatief is aan het conceptueel kader dat we gebruiken, dat paradigma's wederzijds onvertaalbaar zijn (waardoor succesvolle communicatie ertussen wordt verhinderd) en kennis per saldo zelflegitimerend is. Paradigma's verschillen in deze zin niet alleen in hun specifieke representaties van de werkelijkheid, hun incommensurabiliteit is niet uitsluitend semantisch van aard; door hun divergente probleempercepties hebben ze ook verschillende visies op de maatstaven van een deugdelijke wetenschapspraktijk, aangeduid als axiologische incommensurabiliteit. De verhouding tussen paradigma's is hierdoor volgens Kuhn viciëus partijdig. Als zodanig is incommensurabiliteit vaak in verband gebracht met drie lastige filosofische problemen: (1) het probleem van het relativisme, (2) de mogelijkheid van succesvolle interparadigmatische communicatie en (3) de rationaliteit van de wetenschapsbeoefening.

Meer dan alleen een inhoudelijke gedachteswisseling over deze problemen is het incommensurabiliteitsdebat in de organisatiekunde in zijn historische ontwikkeling echter ook een saillante uiting ervan, waarin de standpunten *over* incommensurabiliteit zelf een merkwaardig verlengstuk van en daarmee even incommensurabel bleken als de oorspronkelijke paradigma's over de verhouding waarvan zij zich uitspraken. Begin jaren negentig tekende zich hierdoor in het debat al duidelijk af, dat partijen zo in een frustrerende intellectuele patstelling waren geraakt en ontstond een brede oproep de 'paradigmamentaliteit' te doorbreken of zelfs volledig af te schaffen, al liet deze de onvermijdelijke vraag onbeantwoord ten gunste van welk paradigma dit dan moest gebeuren.

Men kan zich afvragen waarom organisatiekundigen desondanks zo lang met het incommensurabiliteitsprobleem zijn blijven worstelen. Als we mogen veronderstellen, dat paradigmadebatten gewoonlijk gaan over onderwerpen die van centrale betekenis zijn voor een vakgebied, dan roept dit de vraag op, wat dan het inhoudelijke belang is van incommensurabiliteit voor de organisatiekunde. *Wat heeft incommensurabiliteit met organiseren te maken?*

Om die relatie te kunnen leggen zal ik me in het eerste deel van deze studie toelagen op een betekenisanalyse van het incommensurabiliteitsbegrip zelf, zoals dit in de weten-

schapstheorie met name in reactie op het werk van Kuhn een rol heeft gespeeld. Centrale vraag daarbij is, hoe incommensurabiliteit de door Kuhn vermoede viciëuze partijdigheid in de verhouding tussen paradigma's inderdaad in zijn kielzog met zich meevoert en in welke zin daarmee de rationaliteit van de wetenschapsbeoefening in het geding is. Die analyse stelt me in het tweede deel in staat om middels een rationele reconstructie van het gevoerde debat incommensurabiliteit op drie niveaus als een organisatieprobleem bij uitstek te kwalificeren, namelijk ten eerste als een probleem op inhoudelijk niveau aangaande de organisatie en onderlinge plaatsbepaling van diverse organisatieopvattingen, ten tweede als een praktisch probleem van het management van deze diversiteit in de organisatiekunde als discipline, en ten derde als een transcendentiaal probleem van organiseren in het algemeen.

In hoofdstuk 2 wordt de formele structuur van het begrip bepaald aan de hand van een schets van Kuhns wetenschapstheoretische opvattingen en de ontwikkeling die daarin heeft plaatsgevonden. Mijn belangrijkste doel in dit hoofdstuk is te laten zien, hoe incommensurabiliteit de hierboven genoemde viciëuze partijdigheid in de verhouding tussen paradigma's impliceert, waaraan zoveel filosofen en organisatiekundigen aanstoot hebben genomen.

Uit het probleemgestuurde karakter van wetenschap destilleert Kuhn twee niveaus waaraan de criteria ontleend worden die de legitimiteit van gestelde vragen binnen een paradigma bepalen, namelijk de inhoudelijke begripsmatige structuur van de taal, waarin problemen worden uitgedrukt en een min of meer impliciet theoretisch perspectief op de onderzochte werkelijkheid ligt besloten, waardoor onze waarneming ervan wordt aangestuurd, en de praktische doelen en achterliggende waarden, waaraan de oplossing van gestelde problemen wordt verondersteld bij te dragen en die de methodologische richtlijnen en werkwijzen bepalen, waardoor het proces van kennisproductie wordt gereguleerd.

Volgens Kuhn vormen beide niveaus binnen een paradigma een 'inextricable mixture' van argumenten die elkaar wederzijds ondersteunen en de basis verschaffen voor de semantische en axiologische incommensurabiliteit van paradigma's. Kuhn heeft daarmee vooral tegenover het positivistisch eenheidsideaal in de wetenschap weer enige rationele 'beet' terug willen geven aan onze visie op de ontwikkelingsdynamiek van wetenschap, die naar zijn mening wezenlijk pluralistisch van aard is. In die dynamiek kan de keuze tussen paradigma's niet naar Pythagoreïsch model dwingend op basis van empirische bevindingen of een volledige en eenduidige rangorde van paradigmaoverstijgende maatstaven ten gunste van één ervan beslist worden. Middels de circulariteit van paradigmatische verantwoordingscriteria zinspeelt Kuhn direct op het door Sextus Empiricus geformuleerde 'probleem van het criterium' en verklaart hij paradigma's in feite tot zelflegitimerende cognitief-normatieve visies die 'incompatible modes of community life' in het wetenschapsbedrijf vertegenwoordigen.

Kuhn ontkent echter niet, dat paradigma's rationeel vergelijkbaar zijn noch dat er bepaalde universele en in beginsel onpartijdige rationaliteitscriteria bestaan. Maar omdat bij de evaluatie van paradigma's concrete relevantiekwesties een veelal beslissende rol spelen, impliceert zijn theorie wel, dat deze tijdloze en onpartijdige rationaliteitscriteria in het algemeen geen doorslaggevende of logisch dwingende keuze tussen concurrerende paradigma's kunnen dicteren. Argumenten die dat wel kunnen, zullen paradigma's daardoor aan zichzelf moeten ontlelen en dat maakt hun onderlinge verhouding viciëus partijdig. De keuze ertussen manifesteert zich daardoor als een dilemma, waarin rivaliserende paradigma's

ma's elk hun rationeel gemotiveerde maar tegelijk onverenigbare en eigenmachtige waardeprioriteiten stellen.

Sinds Plato is het ontwerp van een volledige en uitputtende hiërarchie van waarden vaak als voorwaarde gezien voor de menselijke rationaliteit in praktische zaken en voor het ideaal van de wetenschap een coherent en samenhangend geheel van alle kennis op te bouwen. Incommensurabiliteit wordt dan algemeen als een gebrek van de rede gezien. Opvallend is dat Kuhn precies het omgekeerde beweert: hij beschouwt het eerder als voorwaarde voor de rationaliteit van cognitieve evaluatie in de wetenschap. Tegenover het 'kosmische' eenheidsideaal van het positivisme plaats hij daarmee een onreduceerbaar wetenschappelijk pluralisme.

In hoofdstuk 3 concentreer ik me op de semantische kant van incommensurabiliteit. Wat Kuhn hier in wezen claimt is dat er geen objectieve, paradigmaonafhankelijke basis voor de beoordeling van kennisaanspraken bestaat. Er is tussen paradigma's sprake van een zodanige conceptuele dispariteit, dat verschillende theorieën niet zonder verlies of verandering van betekenis in dezelfde taal kunnen worden uitgedrukt. Incommensurabiliteit impliceert zo wederzijdse onvertaalbaarheid. Het gemis aan gemeenschappelijke maatstaven uit zich hier in het ontbreken van een gemeenschappelijke taal, waardoor niet alleen een onpartijdige vergelijking van de empirische consequenties van disparate conceptuele kaders wordt verhinderd, maar ook een volledige beschrijving van hun conceptueel contrast. Davidsons kritiek, dat verschillende lexica op deze wijze het bestaan van onverenigbare 'waarheden' (in extensioneelsemantische zin) toestaan, wordt door Kuhn weersproken met het verweer, dat Davidson de ontologische bindingen die in een lexicon belichaamd zijn via de identificatie van conceptuele 'similarity and contrast sets', ten onrechte identificeert met de structuur van de werkelijkheid zelf. Davidsons *principle of charity* mag weliswaar nodig zijn om een hypothetisch, alleszins feilbaar en in hoge mate ethocentrisch idee te krijgen van het wereldbeeld van andersdenkenden, het kan ons geen taalafhankelijke toegang verschaffen tot de objectieve werkelijkheid zelf. Ook de mogelijkheid om via een causale verwijzingstheorie de extensie van concepten meer immuun te maken voor verandering van betekenis (definitie) moet als beperkt worden beschouwd, in het bijzonder voor theoretische termen en niet-natuurlijke (nominale) soortnamen, zoals 'organisatie'.

Een en ander betekent echter niet dat gebruikers van incommensurabele lexica elkaar niet kunnen begrijpen of niet succesvol kunnen communiceren, ondanks het feit dat co-referentiële vertalingen door de disparate structuur van deze lexica wordt verhinderd. Het betekent wel, dat sprekers van incommensurabele lexica geen nieuwe taal kunnen ontwerpen waarin beide oorspronkelijke talen zonder verlies of verandering van betekenis kunnen worden vertaald. Twee incommensurabele talen kunnen niet beide commensurabel zijn met een nieuwe, derde taal. In de wetenschap drijft deze onreduceerbare semantische incommensurabiliteit de keuze tussen paradigma's onvermijdelijk op de spits. Maar de intellectuele steriliteit en wederzijdse afkerigheid die dit in de praktijk van de wetenschapsbeoefening tussen paradigmatische tegenstrevers veroorzaakt, zijn volgens Kuhn geen teken van irrationaliteit. Dat er geen objectieve basis is om de theoretische en praktische merites van incommensurabele lexica te evalueren en te bepalen welke 'beter' is, laat ons in de keuze ertussen fundamenteel vrij, maar betekent niet dat er geen goede argumenten zijn voor de keuzes die we kunnen maken of dat we daarmee onmiskenbaar onze gebrekkige en beperkte rationaliteit bewijzen.

Hoofdstuk 4 gaat in op het – mijns inziens centrale – axiologische aspect van incommensurabiliteit, de kwestie van standaardvariantie tussen paradigma's. Volgens Kuhn behelst dit aspect primair het gegeven dat elk paradigma via een lijst van op te lossen problemen (overigens vaak impliciet) zijn eigen criteria van wetenschappelijke relevantie, kwaliteit en succes poneert. In dit hoofdstuk heb ik geprobeerd de in zijn werk impliciete rationaliteitsopvatting uit te benen door zijn opvattingen over theoriekeuze via de analyses van Raz en Williams over de incommensurabiliteit van waarden te spiegelen aan de rationaliteitsopvattingen van Habermas en Lyotard. Het scharnierpunt voor mijn analyse is Kuhns stelling, dat er niet van een reële keuze tussen paradigma's sprake kan zijn, als er niet voor alle beschikbare alternatieven goede redenen voorhanden zijn. De reductie van deze keuzeproblematiek tot een trade-off, waarin alternatieven middels een uniform criterium worden beoordeeld, doet volgens Kuhn wezenlijk onrecht aan wat er bij die keuze op het spel staat. Concurrerende criteria van rationaliteit wijzen niet op een gebrek, maar op een overvloed aan 'zwaarwegende en zeer verschillende argumenten' waaraan het keuzeprobleem tussen verschillende theorieën zijn scherpte ontleent. Kuhns rationaliteitsopvatting reflecteert in deze zin een irreductionistisch pluralisme van waarden, zoals Raz en Williams dat ook hebben bepleit, waardoor de verzameling van rationeel verkieslijke theorieën zich in de wetenschap (ook achteraf) niet tot één laat reduceren en hun rationele vergelijking van ons verlangt, dat we de 'goede redenen' voor elk ervan onderkennen en niet kunstmatig tegen elkaar proberen weg te strepen. Elke keuze wordt pas rationeel als we ons terdege beseffen, wat ermee op het spel staat.

Hoeverveel dat met betrekking tot deze rationaliteitsconceptie zelf is, wordt echter pas duidelijk wanneer we de wezenlijk politieke repercussies ervan in ogenschouw nemen. Het geschil tussen de opvattingen van Habermas en Lyotard toont in dit opzicht indringend hoe sterk ons beeld van wetenschap en rationaliteit verweven is met ons sociaal-maatschappelijk vermogen om diversiteit te verdragen dan wel onze behoefte aan harmonie, sociale eenheid en bestaanszekerheid te waarborgen. Incommensurabiliteit, opgevat als de onmogelijkheid om conflict te vermijden en de noodzaak dat elke rechtelijke instantie partijdig is, stelt uiteindelijk de eer van het denken zelf in de waagschaal, maar dan volgens Lyotard vooral als het voorwendt aan het geschil te kunnen ontsnappen. In Habermas' rationaliteitstheorie gebeurt dit typisch door zijn veronderstelling dat een rationele consensus, hoe voorlopig en herroepbaar ook, steeds op onpartijdige wijze van een empirisch gemotiveerde consensus kan worden onderscheiden, dat wil zeggen dat op elk moment in beginsel overeenstemming bereikt kan worden zonder bepaalde uitgangspunten bij voorbaat tegen kritiek te immuniseren. Zij het met uitzondering van deze veronderstelling zelf, luidt de kritiek van Lyotard. Elke consensus is hem verdacht.

De politieke spanning rondom het incommensurabiliteitsbegrip wordt door Lyotard op deze wijze tot maximale hoogte opgevoerd. De afschuif en de angst voor de incommensurabiliteit (vernietiging van het sociaal verband of 'delegitimatie' gedoopt) wakkerd steeds weer de roep om een goed geregelde eenheid aan. Onder de speculatieve vlag van een universele rationaliteit, waarvan de schending sociale uitsluiting legitimeert, moeten eenheid en consensus blijkbaar steeds 'geregeld', gefabriceerd, dat wil zeggen georganiseerd worden. Dat maakt dergelijke rationaliteitsconcepties volgens Lyotard wezenlijk totalitair.

In het tweede deel van deze studie gebruik ik deze analyse van het incommensurabiliteitsbegrip om de theoretische en praktische betekenis ervan voor de organisatiekunde

te verhelderen door te laten zien, hoe incommensurabiliteit op zowel inhoudelijk, praktisch als transcendentiaal niveau voor dit vakgebied een existentieel organisatieprobleem vormt.

Allereerst presenteer ik daarvoor in hoofdstuk 5 een reconstructie van het debat, waarlangs ik de vicieuze partijdigheid van posities in het debat ten opzichte van de door Burrell en Morgan in hun *Sociological Paradigms and Organizational Analysis* geïdentificeerde paradigma's laat zien. In tegenstelling tot alternatieve modellen hebben zij waardenoriëntaties in hun paradigmamodel principieel zichtbaar en bespreekbaar hebben gemaakt, waardoor de ingenomen standpunten over paradigmatische incommensurabiliteit ook min of meer direct gekoppeld kunnen worden aan de paradigmatische uitgangsposities van de deelnemers aan het debat, waaruit hun vicieuze partijdigheid blijkt.

In de drie posities van het integrationisme, het pluralisme en het isolationisme die in het debat herkenbaar zijn, blijken vanuit deze proto-politieke waardeopvattingen vervolgens voor elk van de betrokken partijen de meest dwingende argumenten in het verloop van het debat eerder van praktisch ideologische dan van zuiver kennistheoretische of taalfilosofische aard te zijn.

Donaldson beroept zich hier als meest uitgesproken voorvechter van het integrationisme voornamelijk op het belang van de objectieve en onafhankelijke empirische beslisbaarheid van paradigmatische verschillen voor de stabiliteit en structurele integriteit van het maatschappelijk systeem en het functioneren van organisaties daarbinnen. Het pleidooi van Burrell en Morgan voor paradigmatische exclusiviteit in de organisatiekunde acht hij om die redenen destructief en moreel verwerpelijk. De eenheid van de organisatiekunde is volgens Donaldson instrumenteel van het hoogste gewicht om de rationaliteit van intermenselijke samenwerkingsverbanden in organisaties en de samenleving als geheel te waarborgen. Eenheid, functionele integriteit en technocratische beheersbaarheid zijn in feite constitutief voor die rationaliteit, ze zijn de empirische toetssteen voor wat ons denken en doen rationeel maakt. Uiteindelijk worden de begrippen functionaliteit, rationaliteit en organisatie in deze visie zelfs in hoge mate synoniem en coëxtensief; ze impliceren elkaar over en weer.

Het pluralisme, zoals dat door Reed en anderen verdedigd is, is in beginsel niet minder dan het integrationisme wars van de schismatische risico's die de 'paradigmamentaliteit' in de organisatiekunde met zich meevoert. De basis daarvoor wordt algemeen gevonden in een Habermasiaans communicatief rationaliteitsmodel, waarin op grond van dialoog en wederzijds begrip een onpartijdige en door argumenten gestuurde bemiddeling tussen conflicterende opvattingen wordt voorgeschreven. Dit model benadrukt daarmee weliswaar dat onze kennis en de rationaliteit van organisatieprocessen noodzakelijkerwijs sociaal geconstrueerd en discursief bemiddeld worden, waardoor men veel toleranter kan staan tegenover het feitelijk bestaan van verschillende organisatiekundige visies, maar als en voor zover deze in de praktijk van concrete organisaties met elkaar in strijd zijn, moeten opponenten wel bereid zijn hun onenigheid oprecht en vreedzaam tot een oplossing te brengen. De principiële mogelijkheid daarvan is in de a priori grondregels van de communicatie volgens deze rationaliteitsconceptie ook altijd verzekerd. In die zin heeft het pluralisme zich dan ook steeds scherp teweer gesteld tegen de vermeende onmogelijkheid van een dergelijke communicatieve verzoening die in de incommensurabiliteitsthese besloten zou liggen.

Voor het isolationisme is deze pretentie van het pluralisme echter grotendeels illusoir en ten aanzien van de incommensurabiliteit van paradigma's onterecht. Het gaat er niet om, dat vertegenwoordigers van verschillende paradigma's niet zouden kunnen (of in de regel

zelfs willen) communiceren met hun intellectuele opponenten. Waar zij zich vooral tegen verzetten is de voorstelling van het pluralisme, dat de strijd tussen conflicterende visies altijd eerlijk beslist kan en moet worden. Het gaat hier vooral om de inzet, waarmee enige discussie gevoerd wordt en de criteria waaraan voor een rationele gedachtenwisseling moet worden voldaan. Voor isolationisten is daarin de autonomie van paradigma's essentieel en bestrijden zij de eigenmachtig tot universele geldigheid verheven rationaliteitsmaatstaven van zowel het integrationisme als het pluralisme. Paradigma's mogen en kunnen alleen rechtmatig beoordeeld worden in de taal en naar de maatstaven die zij zichzelf hebben opgelegd.

Op deze manier blijken de deelnemers aan het incommensurabiliteitsdebat fundamenteel verschillende en in hun geldingsdrang onverzoenlijke argumentatielijnen voor en tegen de incommensurabiliteit van paradigma's te volgen die in hun onderlinge verhouding maar vooral ook binnen een interpretatief pluralisme de wezenlijk onbeslisbare vraag, hoe de 'goede maat' gehouden kan worden tussen het tolereren van diversiteit en de noodzaak van een minimale eensgezindheid in de wetenschap, in organisaties en in de samenleving als geheel indringend voelbaar maakt.

Op praktisch niveau ga ik in hoofdstuk 6 voorts in op het probleem, hoe in het licht van deze vicieuze partijdigheid een zekere mate van wetenschappelijke tolerantie binnen de organisatiekunde organiseerbaar is. Op het niveau van de onderzoekspraktijk zijn hier vanuit pluralistische hoek voorstellen gedaan om de incommensurabiliteitsthese te neutraliseren middels verschillende vormen van multiparadigmatisch onderzoek. Voorstellen voor multiparadigmatisch onderzoek beloven in dit opzicht inhoudelijk weliswaar een rijker inzicht in organisatieverschijnselen mogelijk te maken en daarmee een grotere mate van democratie in de organisatiekunde te realiseren door aan verschillende paradigma's een legitieme plaats in concreet onderzoek te bieden, maar gaan er veelal ten onrechte van uit, dat hun conceptuele strijdigheid wel op enige wijze verzoend kan worden zonder deze visies van hun karakteristieke identiteit te beroven, en dat deze vervolgens ook in eenduidige praktische handelingsoriëntaties voor het management van organisaties samengebracht kunnen worden. Geen van de besproken multiparadigmatische strategieën blijken in dit opzicht praktisch veel concreets te bieden, noch voor het management van organisaties noch voor de bemiddeling van incommensurabele paradigma's.

Omtrent het management van de organisatiekunde blijven dan ook twee benaderingen tegenover elkaar staan. De beleidsmatige aanbevelingen en onderliggende argumenten van integrationisten als Pfeffer en Ackroyd om de bestaande fragmentatie in de organisatiekunde te lijf te gaan door de heersende paradigmamentaliteit af te schaffen en de conformiteit aan een strikt wetenschappelijk en methodologisch normkader af te dwingen staan volkomen haaks op de pluralistische analyses van onder andere Weick, Czarniawska en Van Maanen om variëteit van organisatiekundige onderzoeksstijlen en de dialoog daartussen juist te bevorderen en daarmee een vrije markt van academische ideeën te beschermen, hoe paradoxaal en contraproductief beide visies uit oogpunt van welbegrepen eigenbelang ook schijnen. Beide benaderingen vertegenwoordigen hierin ideaaltypisch wezenlijk verschillende normatieve houdingen tegenover het management van diversiteit in organisaties, die beide bovendien in belangrijke mate voorbij gaan aan de praktische betekenis van incommensurabiliteit in de regulering van het intermenselijk verkeer. Het integrationisme wordt in wezen geleid door een protopolitieke grondhouding, waarin de functionaliteit van verschil via structurele roldifferentiatie, specialisatie en professionalisering steeds toetsbaar

moet zijn aan een overkoepelende missie en een algemeen organisatiebelang, die de basis verschaffen voor een efficiënte en beheersbare inzet van middelen alsmede voor een heldere en concrete operationalisering van gedragsverwachtingen, op grond waarvan elk mogelijk conflict van waarden ofwel bij voorbaat ondervangen en geneutraliseerd kan worden ofwel als disfunctioneel bestempeld en bijgevolg rücksichtlos onderdrukt mag worden. De belangrijkste inspiratie van het pluralisme ligt daarentegen juist in het bestrijden van de dreiging van dogmatische onverdraagzaamheid die in dit functionalistische eenheidsdenken besloten ligt en in de bevordering van tolerantie en een vreedzame coëxistentie tussen andersdenkenden, waarmee tegelijk een grotere flexibiliteit en een breder gedragsrepertoire van organisaties in het vooruitzicht worden gesteld om tegemoet te komen aan de uitdagingen waarvoor zij in hun toenemend dynamische omgevingen worden geplaatst.

Beide perspectieven miskennen de wezenlijk conflictueuze aard van hun eigen onderlinge verhouding, i.e. de incommensurabiliteit van de paradigma's waarop zij berusten en die zij tegelijk in hun eigenmachtige en niet steeds even consequent doordachte visies op het management van de organisatiekundige beroepspraktijk proberen te verdisconteren en onschadelijk te maken. In het isolationisme ligt in dit opzicht een praktische grondhouding besloten die enerzijds meer recht doet aan de onvermijdelijkheid en scherpte van paradigmatisch conflict en anderzijds hun behoefte aan zelfontplooiing en autonomie onderstreept, maar in zijn gerichtheid op emancipatie en radicale vernieuwing ook het gevaar in zich draagt van een halsstarrige en zichzelf recursief versterkende onverzoenlijkheid die de realisering van een werkbare en stabiele wederzijdse tolerantie tussen de betrokken visies op het management van verschil in organisaties en in het bijzonder in de organisatiekunde zelf tegelijk ondermijnt.

In Hoogenbooms amendement op de verzuilings- en pacificatietheorie van Lijphart ligt voor dit complexe organisatievraagstuk van waarlijk Gordiaanse proportie echter een perspectief besloten, dat weliswaar geen ultieme garanties voor een stabiele ontwikkeling van de organisatiekunde biedt, maar wel de mogelijkheid verschaft deels tegemoet te komen aan de ideologische verwachtingen van elk van de hier geschetste visies en tegelijk de historische dynamiek van ontwikkelingen in het vakgebied gedurende de afgelopen twintig jaar respecteert. Nu de onderhavige paradigma's in de organisatiekunde zich zowel intern in de vorm van 'invisible colleges' met hun eigen kennisdistributiekkanalen en methodologische instrumenten van sociale controle als extern in relatie tot hun maatschappelijke clientèle van onderwijs en onderzoek institutioneel hebben geëmancipeerd en verankerd, ligt de wederzijdse erkenning daarvan via een bewust nagestreefde politiek van verzuiling in zoverre voor de hand, dat de bestuurlijke elites van deze wetenschappelijke 'zuilen' daarmee op basis van evenredigheid en 'prudent leadership' een stabiel pluralisme kunnen realiseren, waarin autonomie, tolerantie en doelmatigheid in de kennisontwikkeling samengaan zonder afbreuk te doen aan de diepgaande verschillen tussen hun respectieve organisatieopvattingen.

Hoofdstuk 7 tenslotte is gewijd aan de vraag, hoe incommensurabiliteit in wezen ook als een transcendentiaal organisatieprobleem moet worden opgevat. Hierin wordt de aanzet gepresenteerd voor een 'kritiek van de organisatorische rede', die de mogelijkheidsvoorwaarden en daarmee ook de grenzen van ons vermogen tot organiseren bepaalt. Vertrekpunt van dit hoofdstuk is, dat de organisatiekunde zich de vraag over de grenzen van ons organisatievermogen tot nu toe nauwelijks serieus gesteld heeft. De door organisatiekundigen steeds weer gememoreerde alomtegenwoordigheid van organisaties in onze tijd is in

dit verband meer dan een empirische constatering; ze drukt het ontzag en de huiver van een sublieme ervaring uit. Vanaf de vroege negentiende eeuw (in de nasleep van de Franse revolutie en gevoed door de Verlichting en de industrialisering) bestaat een sindsdien nauwelijks meer uitgedaagd maatschappelijk vertrouwen in de weldadigheid van organisatie, een ‘du kannst denn du sollst’-mentaliteit die organisatie voor mens en maatschappij tot universele voorwaarde voor een goed leven lijkt te hebben verheven en de ideologische basis vormt van het huidige managementdenken.

De uitdaging van dit excessieve postulaat vindt in dit hoofdstuk langs twee sporen plaats: ontologisch en ideologisch. Het aangrijppingspunt daarvoor ligt in de metafysische organisatieparadox die Reed al in het functionalisme herkende, namelijk hoe deze visie het Pythagoreïsche uitgangspunt van een altijd al volledig gestructureerde en georganiseerde kosmos verbindt aan de morele opgave voor de mensheid, dat zij zich altijd nog in deze kosmische orde moet voegen en er op raadselachtige wijze van nature blijkbaar (nog) geen deel van uitmaakt. Reed baseert de constatering van deze antinomie op Wolins analyse van de gesublimeerde politieke agenda van de organisatietheorie om sociale integratie te bewerkstelligen. Deze pretentie en de paradox die ermee samenhangt, zijn echter ook buiten het functionalisme alom herkenbaar en veeleer gekoppeld aan het imaginair-symbolische karakter van organiseren, aan het gegeven dat elke organisatie een verhaal (zingeving) nodig heeft. Gebaseerd op de psychoanalyse van Lacan is volgens Žižek tekenend dat het proces van zingeving noodzakelijkerwijs gepaard gaat met een terugtrekking van het subject uit de realiteit, exemplarisch uitgedrukt in de methodische twijfel van Descartes, waarbij het subject in de symbolische herovering ervan zijn vervreemde status uit alle macht ongedaan probeert te maken. Voor Žižek komt Reeds paradox allerminst als een verrassing, maar vormt ze de kern van het proces van zingeving waarop elke sociale organisatieactiviteit is gebaseerd, maar die tegelijk de positie van de Ander als subject problematiseert c.q. het probleem van sociale integratie om te beginnen opwerpt.

Middels het begrip van de ‘nulgraad van organisatie’ heeft Cooper als een van de weinige denkers in de organisatiekunde een soortgelijke grensverkenning van ons organisatievermogen ondernomen. Ook Cooper benadrukt in navolging van het werk van onder meer Lévi-Strauss en Derrida de precaire en wezenlijk partijdige status van organiseren als symbolisch proces van in- en uitsluiting, dat nooit volledig slaagt in zijn ontsnapping aan de overvloed van betekenis waardoor de nulgraad van organisatie, de dubbelzinnige speling van het verschil op de grens tussen ‘binnen’ en ‘buiten’ wordt bepaald. Aan organiseren kent Cooper op grond van zijn analyse twee functies toe, een therapeutische en een normaliserende, die het subject de geruststellende indruk moeten geven een vast referentiepunt, criterium of anker te hebben –de psychoanalytische fallus– waarmee de wereld gedomesticeerd kan worden. En incommensurabiliteit toont zich juist in deze functies als een traumatische verstoring, een moment van exces (een overvloed aan betekenis) waar de orde van criteria onbepaald en rationeel onbeslisbaar is, terwijl organiseren, of dit nu doelrationeel (in het functionalisme) of communicatief (in het interpretativisme; de consensueel gevalideerde grammatica voor de reductie van dubbelzinnigheid à la Weick: “we komen er samen wel uit”) geduid wordt, deze beslisbaarheid juist vereist. Organiseren behelst zo in de meest algemene zin de duurzame onderwerping van een veld van entiteiten aan een criterium, ofwel de bestending van verschil. De kern van de analyses van Žižek en Cooper is, dat zij organiseren hiermee in eerste instantie niet zozeer in zijn weldadige, als wel in zijn inherent gewelddadige hoedanigheid tonen, in de noodzakelijk arbitraire en zelfzuchtige tomeloosheid van zijn toepassing. Daaruit volgt tevens de paradoxale inzet van het

transcendentale organisatievraagstuk, voor zover ze deze tomeloosheid wil beteugelen door ons organisatievermogen zelf aan een criterium te onderwerpen en zo een grens te stellen. Het is precies de noodzaak dat er een grens aan ons organisatievermogen bestaat zonder dat bepaald kan worden wat die grens is, die de ultieme grens van ons vermogen tot organiseren aanduidt.

Het besef van deze onbeslisbaarheid, van de noodzakelijke en onmogelijke bepaling van deze grens, die het antwoord moet geven op de vraag wanneer te stoppen met organiseren, is wat ons postmoderne tijdsgewricht radicaal scheidt van de moderne hoop op grond waarvan iemand als Habermas de Verlichting nog als een “onvoltooid” project kon duiden en Reed nog hoopt op een positief alternatief in de ontwikkeling van de organisatietheorie voor “both the hubris of ‘carry on regardless’ and the despondency of ‘anything goes’”. Wat de transcendentale wending in de Duitse filosofie volgens Žižek op moreel-politiek niveau (in het formalisme van de Kantiaanse ethiek) manifest heeft gemaakt, is het radicaal onbewuste karakter van de morele plicht c.q. de universele Wil. Elke positieve invulling ervan, het meest opvallend in communautaire fantasieën van een Rousseauiaans contractualisme, berust op een fantasie die pretendeert de oervervreemding van het subject ongedaan te kunnen maken, maar die in zijn consequente uitvoering gedoemd is het tegendeel van gemeenschap te bereiken. Voor zover organiseren de collectieve overgave aan een dergelijke fantasie vereist, kan het ook maar beter falen: het slagen ervan zou de ultieme sociale ramp zijn (de reductie van het subject tot een ding). De les die Wolin uit Rousseau trekt en Žižek uit Kant en Hegel, maar die de organisatietheorie grotendeels lijkt te hebben gemist, is dat organisatie (de uitvoering van het sociaal contract) niet bij machte is gemeenschap te creëren, maar slechts de perioden van anonimiteit te overbruggen die mensen in de maatschappij ervaren. Volgens Wolin kan het sociaal contract bij Rousseau daarom slechts een onvolkomen substituuut zijn voor de oorspronkelijke pitié die mensen tot elkaar brengt: “to communicate is to commiserate”.

Dit dode punt, deze impasse, is precies wat ons organisatievermogen confronteert met zijn normatieve grens, die uiteindelijk aan een ethiek van terughoudendheid refereert. De incommensurabiliteit van wereldbeelden, paradigma’s, culturen is de voorwaarde die ons organisatievermogen moet respecteren om ‘tot zichzelf te komen’. Door ‘door de fantasie heen te gaan’ en te ontdekken hoe daarmee de splijting van de kosmos wordt verhuld, dat wil zeggen alleen door te stoppen voor de afgrond van het verlangen van de Ander, kan het subject zijn vrijheid en die van zijn medemens als autonome actoren redden. Gemeenschap ‘organiseer’ je niet; meer dan wat ook betekent dat tegenwoordig afzien van ‘de monsterlijke plicht om gelukkig te zijn’.

SUMMARY IN ENGLISH

This study has aimed to clarify the theoretical and practical significance of the incommensurability issue for Organization Studies (OS). The prolonged debate on this issue mainly concerned the question whether or not organizational paradigms are incommensurable in any significant sense. In line with this the exact nature of incommensurability and the implications of paradigmatic diversity for the development and practice of OS have also been subject to heated dispute. Despite its longevity, however, the debate has not provided a final resolution for any of these topics nor has their ultimate relevance for OS been adequately explained. My objective in this study has been to provide this explanation.

The concept of incommensurability introduced by Kuhn to refer to the absence of objective and impartial standards to assess the cognitive and practical merits of rivaling paradigms in essence denies a theory neutral access to reality for the assessment of competing knowledge claims, implying that truth is relative to the conceptual scheme we use, paradigms are characterized by mutual translation failure (inhibiting straightforward communication between them) and knowledge is ultimately self-justifying. Paradigms in this sense not only differ in their specific representations of reality, their incommensurability is not exclusively semantical, through their diverse problem perceptions they also hold different views on the criteria of sound scientific practice, implying standard variance or axiological incommensurability. As a result the relationship between paradigms according to Kuhn is viciously partial. As such the concept has often been associated with three nagging philosophical problems: (1) the issue of relativism, (2) the possibility of interparadigmatic communication and (3) the rationality of scientific practice.

The incommensurability debate in OS has reflected these problems not only in substance but more specifically in its own historical development, as views *about* paradigm incommensurability have recursively reproduced the incommensurability *of* the original paradigms on which they were invariably grounded. In this way the debate exactly illustrates the vicious partiality Kuhn found so typical of paradigm relations. As a result the debate already by the early nineties reached a frustrating stalemate, provoking widespread appeals to abolish the 'paradigm mentality' all together, as according to many it had inhibited the progress of OS as a discipline and as a profession. These appeals, however, left the desired direction of the field no less disputed than before.

We may wonder why, in spite of this, so many organization scholars have bothered with the incommensurability issue for so long. Given that they have, however, and that paradigm debates usually focus on themes that are central to the intellectual development of a professional field, the question is justified, how and why incommensurability matters so much to OS. *How is incommensurability related to organizing or the concept of organization?* Through a rational reconstruction of the debate this study has aimed to show that incommensurability in essence constitutes an intricate threefold organization problem, namely: (1) a *substantial* problem regarding the organization of various organization theories and approaches, (2) a *practical* problem regarding the management of deeprooted diversity within OS as a discipline (and within organizations generally), and (3) a *transcendental* problem regarding the conditions of possibility and presuppositions of organizing as such. Here incommensurability at once seems to be the traumatic kernel fueling the human

drive to organize and to pose its insurmountable limit. Thus a pervasive and intimate antagonism is implied between both concepts, touching the heart of OS as a discipline and inviting a thorough exploration of the limits to its scientific, professional and societal ambitions.

To elaborate this relationship the present analysis has been divided into two parts. The first part analyses the concept of incommensurability as developed by Kuhn, not least to also correct some misperceptions that have significantly influenced the course of the debate in OS. In the second part a reconstruction of the debate has provided the basis to flesh out the significance of the concept for organizational analysis. An important methodological complication in this respect was constituted by the partiality issue that Kuhn gave such prominence in his conception of incommensurability. After all, the question is whether and how in the analysis of the debate an impartial or at least not flagrantly prejudiced perspective on this issue is possible at all. More to the point the method of rational reconstruction in this context cannot presuppose specific normative criteria of rationality to assess the quality of arguments raised in the debate, as these criteria and their legitimacy are themselves a central part of the issue in dispute. To counter or at least be aware of this problem Habermas' conception of this method was preferred here to the view of Lakatos. For, whereas Lakatos assumes a uniform and allegedly a-historical concept of rationality to assess scientific progress, it is the explicit aim of Habermas' idea of rational reconstructions to enable a conscious and dynamic learning process not only within various social or intellectual practices but expressly also with regard to their prevailing criteria of rationality. This interpretation implies that rational reconstructions by definition can be criticized and are always fallible, while at the same time they have to be recognizable and acceptable for the actors involved. Although, as I have argued in Chapter 4, Habermas rather overestimates our ability to rationally resolve (intellectual) conflict in this way, at least his methodological views on the matter show a clear sensitivity to the complexity of this issue.

Part 1: Organizations of knowledge

The analysis offered here of the concept of incommensurability and of the development of Kuhn's thought on the matter has focused primarily on the partiality issue in paradigm relations. To adequately understand the apparent historical persistence of this phenomenon in scientific practice, as exemplified for instance in the organization studies debate, the aspect of axiological incommensurability and the concomitant issue of (scientific) rationality in my view have to be given precedence over the semantical disparity of paradigms and the issues of conceptual relativism and interparadigmatic communication, in spite of the fact that in organization studies and philosophy alike attention has been directed largely to the latter. Regrettably Kuhn even followed his critics in this respect, although he has always persisted in expressing the central importance of incommensurability to account for the historical dynamics of scientific development and specifically for its rationality.

In Chapter 2 the development of Kuhn's thought on incommensurability has been traced to clarify its nature and account for the vicious partiality of paradigm relations. Many have believed that Kuhn eventually abandoned his original and allegedly more radical views in response to his critics. But Kuhn has always denied this. A number of objections he has simply dismissed as misapprehensions. First of all Kuhn never defended an unbridled cognitive relativism. Secondly, he never claimed that mutual understanding is impossible across paradigm boundaries nor that translation failure among paradigm vocabularies af-

fects each and every concept. Therefore his later comment that the semantical disparity between paradigms is usually restricted to a 'local' network of interrelated concepts is no 'concession' but just a matter of common sense, although for that matter no less serious. Thirdly and most importantly, incommensurability according to Kuhn by no means entails the irrationality of scientific practice; indeed, according to him we need it to rescue and explain the very rationality of its development, although Kuhn due to his uneasiness with externalist, knowledge-political arguments later tried to justify this claim primarily on semantical grounds. Kuhn also remained insecure on the nature of social science. Contrary to his original view of paradigm shifts he did however concede that the historical development of science more likely resembles a process of intellectual speciation than of mutation, much as the normal situation in the social sciences indicates. Cognitive specialties historically seem to consciously opt for separate paths of development, existing next to and competing for resources with one another, but at the same time in sharp intellectual isolation from established disciplines to ward off assimilation and assure their own integrity, which Kuhn now deems a necessary condition for cognitive progress. In this sense he agrees with Biagioli that non-communication between paradigms is more a question of strategy than impotence. In line with this, however, the prominence of arguments expressing divergent knowledge-political ideals as standards of good scientific practice on which the choice between rivaling conceptual frameworks can be founded, unmistakably becomes all the more clear.

Two classical sources underscore this point and its relation to the vicious partiality of paradigms. Kuhn's fundamental intuition, which he derived from the mathematical notion of incommensurability (originating in the 5th century BC) and extrapolated to science in general, is that the rational justification of knowledge claims irrevocably depends on the standards by which we judge them, just like the determination of the size of quantities inescapably depends on the unit of measurement chosen. As a result of this standard dependence we cannot pass off responsibility for the truth of knowledge completely to its object, i.e. we cannot externalize it to some allegedly unambiguous empirical reality. The Pythagorean assumption of a perfectly organized cosmic universe, needed to justify the feasibility of this externalization strategy and constitutive of the traditional ideal of science to construct a consistent and reliable body of established knowledge, fundamentally remains an idea of reason, open to a variety of (incompatible) conceptualizations and assessment standards for which reality nor reason can provide compelling criteria of choice. Therefore specific criteria of rational belief can only be founded on definitions of rationality already embodying those criteria. In line with this Kuhn defends an antagonistic scientific pluralism reminiscent of the ancient skeptical argument proposed by Sextus Empiricus, known as the problem of the criterion. Paradigms thus constitute ultimately self-justifying epistemic-normative visions of reality and scientific practice representing 'incompatible modes of community life'. For Kuhn, however, this does not entail a boundless scientific relativism. He never denied that paradigms are rationally comparable or that universal, a-historical and impartial standards of rationality exist to perform this comparison. But he does insist that these will usually not be able to compellingly decide and rationally settle the choice between rivaling paradigms. Concrete and tangible criteria that do dictate a specific choice, paradigms will therefore usually have to derive from or simply postulate themselves. Paradigm choice as a result takes the form of a dilemma in which paradigms each propose their own rationally motivated but simultaneously incompatible and self-serving value priorities. The implied *lack* of rationality often perceived in this axiological

aspect of incommensurability would only be averted, as Nussbaum has shown, by the basically Platonic project of establishing an exhaustive and encompassing hierarchy of values. But Kuhn, like Nussbaum, emphatically denies that such a hierarchy can ever be impartially and objectively established or that its absence necessarily thwarts the rationality of science, however much this may frustrate our most deeply nursed hopes and cherished expectations about the life saving role of science and rationality in human affairs.

To escape from this conclusion many critics have challenged the extent of Kuhn's epistemological idealism and sought reassurance in the reestablishment of stricter limits to the range of admissible conceptual contrast. Chapter 3 has addressed these criticisms regarding the semantical aspect of incommensurability, more particularly the problem of translation failure between paradigms and the idea that truth inevitably depends on the conceptual scheme in which knowledge is couched. Kuhn's evolutionary Kantianism in this respect implies that our knowledge and perception of reality are dependent on the lexicon we use and that the structural disparity between conceptual frameworks fundamentally obstructs their translation into a common language *without change or loss of meaning*, which would allow an impartial comparison of their empirical consequences. It even blocks a complete *expression* of their mutual conceptual difference. According to Davidson, however, this notion of complete or even partial translation failure is grossly incoherent. For if we cannot exactly express the difference between conceptual schemes and plot it on a commonly accessible (empirical) coordinate system, how can we say they are different at all? Thus Davidson claims that the notion of difference presupposes a shared basis of commonality which also provides a minimal ground for mutual understanding. Kuhn's view would effectively imply that diverse schemes can all organize and represent the world coherently, allowing for the existence of incompatible truths. Kuhn objects, however, that Davidson rather bluntly confuses the ontological *commitments* embodied in a lexicon through the identification of conceptual similarity and contrast sets together with the accompanying lawlike expectations, with the structure of reality *itself*. Davidson's *principle of charity*, i.e. the claim that we can only make sense of difference by interpreting in a way to optimize agreement, may be needed to hypothetically gain an entirely fallible and largely ethnocentric access to the worldview of others, it can by no means provide a language-independent access to objective reality itself. Davidson even pushes the ethnocentrism entailed in his principle of charity so far, that he would deny others the faculty of 'speaking a language' (and by implication the ability of rational thought) if their worldview or lexicon proves to be untranslatable into our own language. According to Kuhn, however, translation is not a prerequisite for understanding at all. It's exactly the other way around. Understanding the lexicon and worldview of others requires at most that people are able to learn and distinguish various (untranslatable) languages and can effectively become bilingual, however much this can lead to confusion and especially in science compels us to choose between competing frameworks. In this respect Kuhn regards the existence of incompatible paradigms as the most prominent cause for the ever increasing specialization in the sciences.

Kuhn's epistemological stance, however, does imply that the truth of our beliefs is highly determined by lexical structure, as the meaning of concepts (their intension) determines their reference (extension), i.e. the things we are talking about. Thus extension follows intension. For Kuhn this does not mean that we have complete mental control over reality, as lexically contingent conjectures can easily and certainly be refuted by experience, but admittedly this descriptive theory of reference leaves much room to arbitrarily stipulate definitions of terms, giving the scientific community in general a strong institutional power

base within society to impose favorable views and interpretations of reality. Opposed to this descriptive theory of reference Putnam, Kripke and Donnellan have developed a causal theory to provide concepts with a certain referential constancy that is immune to theory change and thus to safeguard a level of metaphysical realism in which the nature of things does not depend on the quality and level of our knowledge of them. In this theory (natural) kind terms are viewed as rigid designators, whose reference is not determined by theory but by a limited number of original samples baptized with a given name and a primitive ontological relation of sameness-of-kind linking later encountered samples of a kind to the original exemplars. Here intension, i.e. the quality of our description of things, purportedly follows extension again, thus effectively restoring the sought-after objective empirical testability of our descriptions and claims to knowledge. Kuhn has rightly pointed out, however, that even for natural kinds (like 'water' and 'planet') this extensional immunity has historically proven to be quite limited. According to Sankey for theoretical terms the use of descriptive indicators is even indispensable for identifying samples. Schwartz insists that this is all the more so for nominal kinds ('pain', 'organization', 'rationality' etc.) and concepts denoting intentional behavior, that are so prominent in social studies. Satisfying a description thus uniquely determines membership of a class of entities or actions, even though for specific samples this entails that different descriptions can imply referentially incompatible memberships. As indicated, for Kuhn this does not mean that users of incommensurable conceptual frameworks should necessarily misunderstand one another or cannot communicate successfully, although the disparate structure of their lexicons does prevent the possibility of co-referential translations. This necessarily implies that speakers cannot expect to devise a new language in which both original languages can be translated without loss or change of meaning. Two incommensurable languages cannot both be commensurable with a new, third one. In science this irreducible disparity compels a choice between frameworks under penalty of inconsistency. But the intellectual sterility and mutual aversion this causes between proponents of competing paradigms, according to Kuhn is no sign of irrationality. The absence of an objective basis to assess the theoretical and practical merits of various paradigms leaves us fundamentally free to choose, but this does not mean that there are *no* good reasons for choosing nor does it prove our unmistakably defective or bounded rationality.

Subsequently, in Chapter 4, attention was given to this problem of scientific rationality. This issue is directly related to the axiological aspect of incommensurability, i.e. the value-infused character of paradigm or theory choice in science. Ultimately, the objective of this analysis was to show how received views of science and rationality try to 'externalize' the justification of truth claims beyond the responsibility of the persons stating those claims. The importance of Kuhn's views on incommensurability is that to a significant extent this externalization strategy is rejected. Unfortunately, Kuhn never sharply articulated his view of (scientific) rationality. In 1970 he claims 'something must be wrong' with our standard conception of it, if we want to make sense of the historical development of science as a rational enterprise. By the end of his career Kuhn still regards incommensurability as an essential condition for the rationality of cognitive evaluation, but by then he interprets it primarily from a semantical angle. Due to Kuhn's internalist disposition its axiological component, the standard variance between paradigms, with the years is displaced more and more into the background. To flesh out the conception of rationality implicit in his theory and based on the striking resemblance between his views on theory choice and the concepts of value incommensurability developed by Joseph Raz and Bernard Williams, my

analysis in this chapter has suggested that Kuhn comes even closer to the postmodern view of rationality held by Lyotard than to a Habermasian communicative conception of rationality.

The pivotal point of my analysis is found in Kuhn's claim, that there can be no question of a *real* choice between paradigms, unless there are *good* reasons for *all* available alternatives. In science therefore (as in many everyday problems) we will always be making choices knowing that there are good reasons and rational considerations for the options we *don't* choose, which are not and cannot be disqualified or neutralized by the choices we actually make. Based on this claim Kuhn both dismisses the Popperian notion of crucial experiments in science and the reduction of paradigm choice to a trade-off through the application of some uniform algorithmic assessment standard. Both strategies, being based on a traditional utilitarian view of instrumental rationality, according to Kuhn commit a grave injustice to what is actually at stake in paradigm choice. But also the consensus of a scientific community that Kuhn regularly invoked in his earlier work, later on becomes ever less indicative of the rationality of scientific development. In the language game of science the assessment of the appropriateness of our convictions cannot be externalized either to an allegedly objective reality or to a 'universal' consensus among peers. Of course, as Kuhn claims, it is obvious that in science we will be wise to recognize 'the constraints of experience in the absence of good reasons to the contrary', but the arguments we exchange with our intellectual opponents in a debate over theory choice inevitably refer to value-mediated judgements on the *relevance* of problems, conceptual frameworks and encountered or experimentally fabricated facts. As such, however, these cannot disqualify conflicting judgements of relevance made by our opponents. According to Raz these conflicting judgements reflect weighty and very different reasons for choice, that cannot be mutually resolved but do not justify an overarching judgement of indifference or rough equivalence either. Thus between incommensurable options according to Raz reason cannot guide or determine our choice, but that does not mean any choice by implication is *irrational*. For choices like these are not based on a *lack* of good reasons, but to the contrary are made in the awareness of their *abundance*. Therefore incommensurability does not point to the limitations of our rationality, but must be seen as its inherent product which leaves us fundamentally free to choose, although that doesn't make any choice less significant or problematic. According to Williams this view of incommensurability involves an irreducible pluralism of conflicting values, that cannot be resolved through a universal or even an impartial standard and entails irreparable loss, as various 'good reasons' –incompatible as they are– cannot be crossed off against one another. For some rational choices there is no neutral referee to mediate between the conflicting values involved.

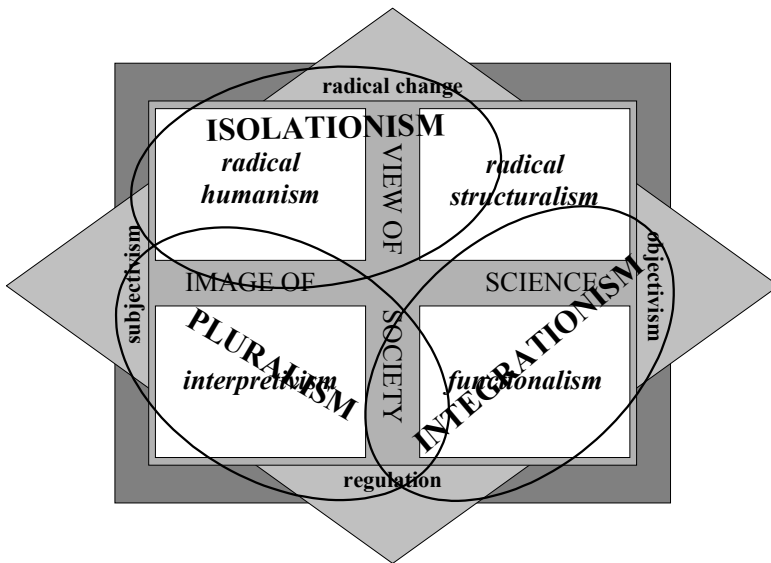
The conception of practical reason implied in this view of value incommensurability obviously contradicts a traditional utilitarian or cognitivist view of instrumental rationality, that unduly pretends to be able to reduce the number of rationally acceptable options in any choice situation to only one, however minimal (and therefore more vulnerable to slight changes in our assessment standards) the overall difference between various options may thus become. But it is also at odds with the communication-theoretical conception of rationality proposed by Habermas, as the latter insists that a *rational* as opposed to an empirical or strategic mediation between conflicting options by definition must be impartial. Although Habermas clearly supports the idea of a legitimate plurality of values and world-

views as well as their relatedness, his normative demand of communicative symmetry to enable the achievement of mutual understanding and rationally motivated consensus also denounces the possibility of rationally (i.e. impartially) irremediable value conflict, thus circumventing the threat of incommensurability. From this perspective it is precisely the idea as stated by Kuhn and Biagioli that parties to a conflict may legitimately and rationally refuse to enter into a mediation effort, which Habermas finds unacceptable. Lyotard in his turn reproaches Habermas on this point for still adopting a limited and 'totalizing' conception of rationality. Instead he advocates the essential and irreducible plurality and fragmentation of rationalities embodied in the heterogeneous language games and dispersed discourses we are involved in. Lyotard's pointedly worded paraphrase of modernity: "Co-operate, be commensurable or get out!" succinctly and saliently draws attention to the two-faced normative appeal embodied in modernist conceptions of rationality, whether instrumental or communicative. Incommensurability, conceived as the impossibility to avoid conflict and the necessity that any judiciary is biased, for Lyotard ultimately is a matter of justice that puts the honor of reason itself on the line, but then precisely through the unwarranted presumption that it could always escape or impartially settle any dispute. Thus he shows how strongly our modern views of science and rationality are entwined with our need for harmony, social unity and security as well as with our basic political ability to tolerate irresolvable difference. For according to him it is the horror and fear of incommensurability that constantly stirs up the call for a well-organized unity. Under the speculative banner of a universal rationality, the violation of which justifies social exclusion, unity and consensus apparently have to be constantly arranged, fabricated and organized. That is why, according to Lyotard, such universal pretensions are essentially totalitarian. Although apparently far less conscious of or prepared to face the political and ideological ramifications surrounding the concept of incommensurability, it is clear that Kuhn's increasing awareness of the importance of difference and dissensus for scientific development and his incessant emphasis on the viciously partial and self-justifying structure of paradigms show a stronger resemblance of his implicit conception of scientific rationality with the postmodern views of Lyotard than with those of Habermas. Thus Kuhn has always insisted that a rationally justified choice between paradigms requires that we understand both sides and appreciate their differences, so we can know what is at stake. But he has also emphatically denied that such choice in order to be rationally justified, demands that we should be able to translate views into a common language without residue or loss or to reach consensus with our opponents, so that ultimately the number of rationally admissible alternatives at any moment can and should be reduced to only one.

Part 2: Knowledge of organizations

In the second part of this study the conception of incommensurability elaborated above has been confronted with the debate on this issue in organization studies. Based on a rational reconstruction of this debate the aim of this confrontation has been to show how incommensurability constitutes an intricate threefold organization problem at a substantial, a practical and a transcendental level. As such the incommensurability issue indeed irrevocably touches the heart of organization studies as a discipline and shows why the fascination of many organization scholars with this concept is entirely justified and indispensable for the intellectual and professional development of the field.

In Chapter 5 the arguments are unraveled based on which the incommensurability debate as a specific extension of the paradigm struggle in organization studies has been conducted. This reconstruction had to remain largely descriptive, because in the selection and analysis of the arguments proposed we had to abstain from invoking some preconceived notion of rationality and scientific respectability to judge them. After all, the choice of criteria defining the rationality and scientific value of arguments constitutes an integral part of the dispute between the organizational paradigms at hand. But even the identification and distinction of these paradigms as such has proven not to be a neutral, paradigm-independent undertaking. The alternative organizations of the substance of organizational knowledge itself, as exemplified in the paradigm models proposed by Burrell and Morgan, Pfeffer, and Astley and Van de Ven, already appear to be inconspicuously inspired by the value-laden knowledge-political ideals contained in the paradigmatic preferences of their designers. While Pfeffer primarily wants to rid the garden of organization studies of all kinds of 'weed' impeding the bloom of the laboriously cultivated functionalist crops of organization studies, Burrell and Morgan by contrast consider the dominance of functionalism itself as the kind of vegetation threatening to overgrow other more exotic plants in the field. To prevent this, the garden therefore has to be divided into strictly separate and protected biotopes to secure and stimulate the development of new organization theoretical seedlings. Astley and Van de Ven in their turn prefer a natural and uninhibited cross-fertilization of various views in organization studies, and in their distinction of different approaches presuppose their symbiotic relationship from the start, not taking the threat of suppression of vulnerable botanical species very seriously. This arbitrary selectivity in the organization and distinction of organizational approaches has a number of remarkable consequences. Firstly it implies that depending on the dimensions used organization theories that are grouped together in the same paradigm in one model and by implication would not be incommensurable, in another model are separated under different paradigms and consequently are considered incommensurable. But, secondly, a given choice of dimensions also predisposes the verdict on incommensurability in organization studies. Both Pfeffer and Astley and Van de Ven use their portrayals of the organization theoretical landscape to suggest that the incommensurability issue can be avoided, as was their aim from the start. Pfeffer's a priori focus on integration decides in advance which approaches in the organizational landscape are detrimental to its development and can therefore be discarded. With Astley and Van de Ven the encouragement of dialogue between approaches also constitutes the preconceived value assumption and guiding principle of their model. Moreover, both models limit themselves to the mainstream of established organization theoretical perspectives in the United States. To the contrary the aim of emancipation and innovation in the model of Burrell and Morgan has predisposed a choice of dimensions reflecting sharp oppositions, which evidently was also needed to support their claim of the mutual exclusion of paradigms. Thus in each of these models the assessment of *actual* similarity and difference and the *possibility* of reconciliation between competing approaches is strongly fueled by apparent preconceptions on their *desirability*. To the advantage of the Burrell and Morgan model the values behind these views at least can be explicitly visualized in their model, which enables us to more or less directly map the views *on* incommensurability onto the paradigmatic preferences of their proponents in the debate, effectively showing their partiality. These views, identified as integrationism, pluralism and isolationism within this model reflect strong ties with the functionalist, the interpretive and the radical humanist paradigm respectively, as depicted below.



Clearly, the arguments considered most forceful for each of these views within the debate are also more of an ideological nature than purely epistemological or language philosophical in kind. Although elaborate albeit sometimes rather confused attention has been given to semantical issues surrounding interparadigmatic translation and communication and much effort has been spent to clarify Kuhn's true concerns in this field and understand their implications, added insight on this score in the historical progression of the debate has scarcely influenced the positions of participants. Nor have arguments on this level significantly contributed to the apparently far more decisive issue, how the rationality of organizational knowledge development and progress can be secured.

Discussion of the latter issue within the debate has been clearly dominated by practical concerns. Donaldson, the most outspoken protagonist of integrationism, incessantly stresses the importance of the independent and objective empirical testability of paradigmatic difference for the stability and structural integrity of society as a whole and the functioning of organizations within it. For these reasons he regards Burrell and Morgan's plea for paradigmatic closure both socially disruptive and morally reprehensible. The unity of organization studies for Donaldson is of the highest instrumental value to secure the rationality of collaborative action within organizations and society at large. Unity, functional integrity and technocratic control are in fact deemed constitutive of this rationality. They are the 'empirical' touchstone of rationality in human thought and action. Ultimately, functionality, rationality and organization in this view even become co-extensive and equivalent, mutually entailing one another. As such they demand the conformity and obedience of every one of us, because only then can organizations in their turn adapt to and correspond with the (cosmic) order of the world around us.

Proponents of the pluralist and isolationist convictions have strongly objected to this view. These objections are largely of a kind in as far as both have stressed that our knowledge cannot give us an objective and unmediated access to natural phenomena, let alone social

reality. That presumption is not only epistemologically naive, it is also politically perverse when taken as a foundation for the claim that in every instance it can be objectively decided within organizations, whether and how much difference of opinion can still be considered practically productive, i.e. when conflict becomes dysfunctional and may therefore be legitimately oppressed.

The pluralist view, as defended by Reed, Hassard and others, in principle however is no less weary than integrationists of the schismatic risks the 'paradigm mentality' entails for organization studies. Invoking the Habermasian communicative model of rationality pluralists generally prescribe an impartial procedure of conflict resolution through dialogue and interpretive understanding. While this model thus stresses that our knowledge and rationality are essentially socially constructed and discursively mediated, thus allowing far greater tolerance of the actual existence of divergent views of (organizational) reality, if and when these views clash in concrete organizational contexts opponents in a conflict are required to honestly try to negotiate and peacefully settle their dispute. The communicative ground rules of Habermas' rationality model explicitly ensure the feasibility of such efforts. In this sense pluralism has always strongly opposed the alleged impossibility of such reconciliatory efforts, falsely attributed to the defenders of incommensurability.

Isolationists like Jackson and Carter have protested, however, that the point about incommensurability is not that representatives of distinct paradigms are unable (or even unwilling) to communicate with their intellectual opponents or that these efforts are doomed to failure. Their main argument is directed against the pluralist idea that conflicts between opposing views always can and should be settled fairly and impartially, claiming that these criteria and the aim of consensus are not in themselves constitutive of our rationality. To enable organizational innovation and change isolationists consider the autonomy of paradigms far more important, resisting the autocratic and basically conservative claim to universality of the rationality standards imposed by integrationist and pluralist views alike. Paradigms can and may be legitimately assessed only within their own language and set of value priorities.

The sharpness of the conflict between these views on incommensurability and their intimate link to the underlying paradigms distinguished by Burrell and Morgan clearly underscore the ideological nature and vicious partiality of the debate. Their mutual relation, with special relevance for the pluralist conviction, also sensitizes us to the essentially undecidable difficulty of finding the right measure of unity and difference in science, organizations and society as a whole. On a substantial level incommensurability thus poses a wicked and vicious problem for the organization of organizational knowledge indeed.

As elaborated in Chapter 6 this substantial problem is directly mirrored in views on the practical management of difference in organization studies as a discipline. Not surprisingly the ideological nature of the views put forward in the debate also affects the way in which the desired development of the field is perceived. For many incommensurability in this respect is even seen as a scandalous affliction of their discipline, as it illustrates the apparent inability of organization scholars to efficiently manage and coordinate their own professional field of activity. Both on the level of research practice and in the organization of the disciplinary community pluralists in particular have tried to devise instruments to remedy this situation without surrendering the existing plurality of approaches and ensuring an adequate level of interparadigmatic tolerance within the field. But these attempts, however sympathetic, tend to structurally underestimate the intricacy of the incommensurability issue. Indeed, the protection of interparadigmatic tolerance seems to be served better by an

isolationist strategy for managing diversity than by more or less half-hearted attempts at the substantial reconciliation of views or pleas for free enterprise on the market of academic ideas. The clash of convictions from various organizational paradigms cannot be curbed by trivializing their incompatibility.

Various proposals for multiparadigm research methods in this respect usually tend to do just that by promising a richer and more sophisticated insight into the complexity of organizational phenomena, at the same time promoting a more democratic procedure in organizational knowledge production by awarding each of various paradigms a legitimate stake in concrete research projects. Mostly, however, they also unduly assume that within such research the conceptual disparity of paradigms can somehow be resolved without robbing them of their characteristic identity, and that somehow they can subsequently be fused together in clear and unambiguous policy recommendations for the management of organizations involved (and all this at affordable cost of course). But none of the multiparadigm strategies analyzed, whether sequential, parallel or otherwise provide specific practical guidelines on how to achieve this. The problems Hassard has encountered in his well-known research at the British Fire Service clearly illustrate the difficulties multiparadigm strategies have to overcome to live up to these high expectations. His slightly desperate recourse to a plea for the allotment of distinct organizational problems to the 'best-suited' paradigms to avoid the ultimate 'black hole' of relativism, even crashes the hopes on which the multiparadigm project was erected in the first place. After all, given the incommensurability of the paradigms involved the chances of mutual agreement on such a division of labor appear extremely scant.

That these expectations seem highly vain in practice as well, is quite forcefully and evidently shown, when we turn attention to the conflict between these paradigms on the management of difference in organization studies as a discipline itself. The recommendations and arguments defended by integrationists like Pfeffer and Ackroyd to counter the fragmentation in the field by abolishing the paradigm mentality and enforcing conformity to a strict set of methodological and scientific standards are completely at odds with the pluralist views of scholars like Weick, Czarniawska and Van Maanen to enhance the variety of organizational research styles, to promote their dialogue and thus establish a free market of academic ideas, however much these arguments seem counterproductive when considered from the perspective of prudent self-interest, in as far as unregulated competitive markets rather tend to favor 'big' players and have no in-built mechanisms to counter the erection of barriers to entry for new suppliers.

Both of these approaches in my view actually represent ideal-typical and fundamentally distinct normative attitudes towards the management of difference in organizations. Moreover, what they share in this respect is their common neglect of the practical implications of incommensurability in the coordination and regulation of human interaction. Integrationism is essentially guided by a proto-political attitude in which the functionality of diversity through structural role differentiation, specialization and professionalism has to be constantly testable on its contribution to an overarching 'mission' or alleged 'general interest' of the organization that is advantageous to all and provides the basis for the efficient and controllable allocation of resources as well as a concrete and detailed operationalization of behavioral expectations, through which every conceivable conflict of values or interests can be either neutralized in advance or dismissed as being dysfunctional, allowing its merciless repression. The most telling inspiration of pluralism on the other hand lies exactly in the aim to counter the threat of pretentious and dogmatic intolerance embodied

in this functionalist pursuit of unity and to promote peaceful coexistence between different persuasions, which also promises greater flexibility and a broader action-repertoire for organizations to face the challenges set before them in their increasingly dynamic environments. The perpetual (re-)negotiability and reinterpretation of realities and normative expectations required for this, however, to ensure the preservation of the social tie and avoid conflict can easily seduce us to trivialize our differences, enacting an attitude of *indifference* in which any practical choice becomes immaterial, and ultimately robbing us of any direction on what to do or for that matter of any reason to enter into an open-minded discussion of views with people of different persuasion in the first place.

Both perspectives in this way actually deny the dynamics and misconceive the essentially conflicting nature of their positions, i.e. the incommensurability of the paradigms on which they are founded, trying at the same time to recursively defuse its explosiveness through their self-authorized and not always very refined views on the management of their own profession. Isolationism in this respect embodies a practical attitude that is both more acutely aware of the inevitability and causticity of paradigmatic conflict and also recognizes and underscores the need of paradigms for self-actualization and autonomy. In its celebration of emancipation and radical innovation, however, this view also runs a significant risk of falling prey to the stubborn refusal to reconcile existing differences, thus simultaneously undermining the realization of a workable and stable mutual tolerance between the perspectives on the management of difference in organizations and more specifically within the field of organizations studies itself.

However, in Hoogenboom's amendment of Lijphart's pacification model of democracy developed within the theory of socio-political pluralism in political science, a perspective is contained to cope with this complex organization problem. Although admittedly this view does not promise complete reconciliation of conflicting positions –which it could not do without bias towards these competing views– and no ultimate guarantees for the stable development of the discipline of organization studies, it does offer the potential to (partly) meet the ideological expectations of each of the perspectives sketched in this chapter while it also respects the historical dynamics of developments in the discipline during the last decades. According to Hoogenboom the success of the pacification democracy in Holland from 1917 to approximately 1970 depended largely on its dynamic ability to cushion different and shifting political motives (emancipation, group integrity and social control) of the strongly opposed and segmented religious and ideological communities of the period both diachronically and synchronically through the establishment of an elite culture of 'prudent leadership' based on proportionality and cooperation in governance, while simultaneously maintaining strong cleavages between the rivaling communities involved. Now that, by analogy, the paradigms within organization studies are largely emancipated and have institutionally established themselves both internally in the form of 'invisible colleges' with their own knowledge distribution channels and methodological instruments of social control and externally through their client networks in research and education, the mutual recognition of this process by a consciously adopted politics of pacification likewise enables a prudent, proportionally managed and stable pluralism in which autonomy, tolerance and efficiency in organizational knowledge development are meshed without spoiling the sense of deeprooted difference between the organizational paradigms involved. This organizational perspective also supports and reflects the sociohistorical arguments of scientific development put forward earlier by Kuhn and Biagioli defending the

mutual intellectual sterility and isolation of paradigms as a precondition for optimal scientific progress.

Still, as said, pacification cannot completely prevent the schismatic risks associated with the coexistence of incommensurable paradigms. This suggests that incommensurability in its essence –one could say: ontologically– to a significant extent resists any attempt to organize it. To explain this intimate antagonism between both concepts, in Chapter 7 the outline of a transcendental *critique of organizational reason* has been presented, establishing incommensurability (following Žižek) as the ineradicable sign of a *traumatic reality*, that simultaneously provides the human urge to organize with its primary impulse both in the production of knowledge and in the coordination of behavior but also confronts it with its insurmountable limit. As such incommensurability is presented in this critique as both the condition of possibility *and* the condition of *impossibility* of organization. The point of departure for this analysis is the consideration that the field of organization studies has never seriously confronted the question of the limits to our human faculty of organization. The way organization scholars keep reminding us of the ubiquity of organizations in this respect is more than an empirical observation; it expresses the awe and disquietude of a sublime experience. From the early nineteenth century onwards (in the aftermath of the French Revolution and fed by the Enlightenment and the upsurge of industrialization) an unwavering trust in the beneficence of organizing has been virtually commonplace, a ‘you can for you must’-attitude which has elevated organizing for individual and society to the status of a universal precondition for a ‘good life’ and thus constitutes the ideological basis of contemporary management thought.

To challenge this excessive postulate two tracks are followed in this chapter: one ontological, the other ideological. In the first track Reed’s metaphysical paradox of functionalist organization theory –the oxymoron of an ‘always already’ given complete and exhaustive organization of the universe (cosmos) in which humanity as a constitutive part ‘always still’ needs to find and organize its own place and destiny– is taken as a sign of the primordial alienation of man as a subject (the opposition of nature and culture), that no less affects and persists in non-functionalist organizational paradigms. Reed traces this organizational antinomy to Wolin’s analysis of the sublimated political agenda and communitarian roots of organization theory to establish social integration, but mistakenly hopes to defuse it through a pluralist epistemological strategy. Based on Lacanian psychoanalysis the point for Žižek is, however, that the process of sense making (symbolic organization) by its very nature presupposes a withdrawal of the subject from reality (as in the method of Cartesian doubt) and as such only underscores his alienation in the desperate attempt to ‘heal the wound’ that signals our ‘out of joint’ status in the universe. Thus, for Žižek, the subject (the inaccessible, transcendental I of the Cogito, Lacan’s ‘barred subject’: \$) as such constitutes a rupture, a crack, an irreparable structural inconsistency in the universe, that raises the problem of social integration and of the status of the Other as subject to begin with, while it also contains the seat of our transcendental freedom. Put concisely, in this cosmopolitical perspective organizing –whether conceived from a functionalist or a social constructivist ‘sense making’ perspective– ‘always already’ presupposes this primordial alienation, this sense that ‘something is amiss’ as a purely negative and undetermined ‘problem’, and the possibility of redemption. This redemption, however, of necessity also implies the irretrievable loss of the freedom on which the capacity to organize is founded.

Through the notion of the ‘zero degree’ of organizing Cooper has been one of the few and surely the most notable organization scholar to come close to a transcendental exploration

of the limits of organizing along these lines. Following the work of Lévi-Strauss and Derrida he also emphasizes the precarious and essentially partial nature of organizing as a symbolic process of in-/exclusion, that never fully succeeds in its escape from the abundance of meaning, the movement of difference, characterizing the 'zero degree'. In this context Cooper attributes two functions to our faculty of organizing, a therapeutic and a normalizing one, that are intended convey to the subject the reassuring impression of having a firm point of reference, a criterion or anchor, with which the world around us can be domesticated. Exactly in these two functions of organizing incommensurability manifests itself as a traumatic disturbance, a moment of excess (abundance of meaning) in which the order of criteria is undetermined and rationally undecidable, whilst organizing essentially presupposes this decision. In this most general sense organizing by its very nature involves the lasting subjection of a field of entities to a criterion, i.e. the imposition of difference. Thus Cooper and Žižek each from their own perspective emphasize the not-so-benevolent, inherently violent, forcible character of organization, the arbitrary and selfseeking unruliness of its execution. From this also follows the paradoxical stake of the transcendental question of organization, in as far as it aims to restrain this unruliness by subjecting the faculty of organization itself to a criterion and setting it a limit. It is precisely this necessity *that* there be a limit to the legitimacy of our organizational efforts together with the inability to decide *what* this limit should be, that marks the inherently transgressive character of organization.

The awareness of this crucial undecidability, of the necessary and impossible determination of this limit as an answer to the question when to stop organizing, is what radically separates our postmodern times from the modern hope for a positive alternative in the development of organization studies to –as Reed formulated it– “both the hybris of ‘carry on regardless’ and the despondency of ‘anything goes’”. According to Žižek, however, the transcendental turn in German philosophy and especially the formal character of the Kantian categorical imperative has made manifest, that on a moral-political level the content of our concepts of moral obligation or the universal Will (the common Good) is radically unconscious. Every positive determination thereof is necessarily contingent and –most remarkably within the communitarian (mis)reading in organization studies of Rousseau’s contractarianism– rests on the imaginary pretense to redeem the alienation of the subject. Žižek points out, however, that these ambitions in their execution –as was most blatantly shown in the Jacobin reign of terror– are doomed to attain the opposite of community. To the extent that organization requires the collective surrender to such fantasy, it had better fail: its success would imply the ultimate social disaster, the reduction of the subject to a thing. The lesson Wolin has drawn from Rousseau and Žižek from Kant and Hegel, is that organization (the execution of the social contract) is not capable of creating or even sustaining community, unable to substitute the original *pitié* that brings people together. According to Wolin, to communicate is to commiserate. For Žižek the point is, that cultures do not so much share some universal set of values that enables them to communicate, what they share is a common deadlock, point of failure. This deadlock, our common inability to suture the wound of our alienation, refers to an ethics of restraint, the prohibition to occupy the perverse place of the (Lacanian) Thing. It is this prohibition that sets a limit to our urge to organize.

CURRICULUM VITAE

Juup Essers (1956) studeerde filosofie aan de Rijksuniversiteit Leiden (doct. 1983) en Bedrijfskunde aan de Erasmus Universiteit Rotterdam (doct. 1987). Vanaf 1988 doceert hij aan de RSM Erasmus University over de filosofie van de sociale wetenschappen. Van 2001 tot 2006 was hij opleidingsdirecteur van de Parttime Opleiding MSc/drs Bedrijfskunde van de RSM Erasmus University. Huidige onderzoeksinteresses omvatten: contouren van een maatschappijkritische bedrijfskunde, de betekenis van incommensurabiliteit voor management- en organisatievraagstukken, de wisselwerking tussen ideologie en wetenschap in bedrijfskundig onderzoek en kennismanagement, de kritiek van contractualistische benaderingen in de ondernemingsethiek, politiek-filosofische erfenissen van de organisatie-theorie, transcendentale organisatie-theorie.

Juup Essers (1956) studied philosophy at Leyden University (grad. 1983) and business studies at the RSM Erasmus University (grad. 1987). From 1988 he teaches at the RSM Erasmus University on the topic of the philosophy of social science. From 2001 to 2006 he was program director of the Evening MScBA program of the RSM Erasmus University. Current research interests include: contours of critical management studies, the importance of incommensurability for problems of management and organization, the interplay between ideology and science in business research and knowledge management, critical elaborations of contractarian approaches in business ethics, the politico-philosophical heritage of organization theory, transcendental organization theory.

Incommensurabiliteit en organisatie

De reconstructie van een academische patstelling

Het incommensurabiliteitsdebat in de organisatiekunde is een van de meest felle en frustrerende 'ruzies' geweest die dit vakgebied tot nu toe heeft gekend. Dit boek biedt een reconstructie van dit debat met als doel de betekenis van incommensurabiliteit voor de organisatiekunde te verhelderen. Incommensurabiliteit, het gemis van een eenduidig criterium voor waarheid, wordt hierbij gepresenteerd als een organisatieprobleem bij uitstek, als onuitwisbaar teken van een traumatische realiteit – de oervervreemding van het cartesische Cogito tegenover de wereld –, waarin de drang tot organisatie en ingeving tegelijk zijn primaire impuls en zijn onoverkomenlijke grens vindt.

Het eerste deel van deze studie traceert de wetenschapstheoretische betekenis van het begrip zoals het met name in de paradigmatheorie van Kuhn is uitgewerkt. De vicieuze partijdigheid van wereldbeelden wordt hier niet – zoals gebruikelijk – volledig gereduceerd tot hun disparate taalgebruik (semantische incommensurabiliteit), waaruit problemen van interparadigmatische communicatie en de relativiteit van wetenschappelijke kennis meestal worden verklaard. Eerder gaat het om 'protopolitieke' visies op de verhouding tussen concurrerende waarden (axiologische incommensurabiliteit) in diverse rationaliteitsmodellen en de functie hiervan bij problemen van theoriekeuze en andere beslissingsvraagstukken (Raz). Kuhns opvattingen hebben hier een grotere affiniteit met postmoderne rationaliteitsconcepties (Lyotard) dan met functionalistische of zelfs communicatieve (Habermas) visies. Ook benadrukt deze axiologische invalshoek de 'kosmopolitieke' inzet van de westerse filosofie sinds Pythagoras, waarvan incommensurabiliteit met recht als de onverteerbare, 'extieme' kern kan worden beschouwd.

In deel twee is voorts de 'schandalige' organisatiekundige betekenis van incommensurabiliteit gereconstrueerd. Daarin blijkt het debat niet alleen over incommensurabele paradigma's te gaan, het was zelf een perfecte illustratie van de vicieuze partijdigheid die discussies tussen incommensurabele paradigma's kenmerkt. In praktische zin heeft het debat zo ook pregnant het politieke onvermogen van de organisatiekunde getoond om haar eigen interne diversiteit zodanig te managen dat het niet door onverdraagzaamheid, onverschilligheid of sectarisme wordt verscheurd. Op transcendentiaal niveau is dit onvermogen gekoppeld aan de gesublimeerde politieke wortels van de organisatie-theorie, waarin organisatie als universele voorwaarde voor een 'goed leven' is opgevoerd, een uitgangspunt dat echter ook maar al te snel uitmondt in een 'monsterlijke plicht' om gelukkig te zijn ('wees commensurabel of verdwijn!'). De onderdrukte vraag naar de grenzen van ons organisatievermogen, wanneer we maar beter kunnen stoppen met organiseren, is echter onmogelijk positief te beantwoorden. Ze toont de radicaal onbewuste status van deze grenzen, maar wijst ons daarlangs ook op een ethiek van terughoudendheid, van niet tot het einde gaan, van 'trouw zijn aan de breuk' (Žižek) in ons bestaan.

Juup Essers (1956) is als universitair docent Filosofie van de Sociale Wetenschappen verbonden aan de RSM Erasmus University.

Design: B&T Ontwerp en advies www.b-en-t.nl Print: Haveka www.haveka.nl